

العنوان:	الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية : ملاحظات في علم اجتماع الدين
المصدر:	بحوث ومناقشات الندوة الفكرية : الدين في المجتمع العربي - الجمعية العربية لعلم الاجتماع - مصر
المؤلف الرئيسي:	علي، حيدر إبراهيم
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1989
مكان انعقاد المؤتمر:	القاهرة
الهيئة المسؤولة:	مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع
الصفحات:	33 - 62
رقم MD:	723925
نوع المحتوى:	بحوث المؤتمرات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	الدين، الظاهرة الدينية، المجتمع، علم الاجتماع الديني
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/723925

الفصل الثاني

الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين

حيدر إبراهيم علي (*)

مقدمة

رغم أن الدين يطوف فوق كل آفاق الوجود في الوطن، ويملأ مسارب الحياة اليومية وشقوقها، ويتبدى في كل نشاط ويوجه ويراقب كل فعل أو تأمل، إلا أنه يظل مع هذا أقل الموضوعات التي يتناولها البحث والعلم الاجتماعي النقدي العميق في الوطن العربي. وللمفارقة، فقد أعطى الانتشار الديني خلال العقدين الماضيين الظاهرة الدينية حصانة مطلقة وسلطة طاغية ضد أي محاولة لفهم الظاهرة وتفسيرها بعيداً عن الإعجاب أو التملق أو الحذر. لذلك جاءت أغلب الدراسات التي تدعي الموضوعية والعلمية إضافة احتفالية بطريقة لا واعية أو غير مباشرة تدعم المناخ المهيمن. حتى في حالة النقد والعرض المحايد، فالنتيجة هي تضخيم أثر الظاهرة أو إيصالها الى مواضع سيطرة جديدة.

يبتعد علم اجتماع الدين في الوطن العربي ـ حين يوجد ـ عن تناول الظاهرة الدينية ومعالجتها من خلال أدوات نظرية ومنهجية وبحثية متقدمة وناجعة، وذلك لأسباب موضوعية وذاتية. فالمجتمع العربي ما زال يحيط كثيراً من القضايا الاجتماعية الجوهرية والمصيرية بسياج من الممنوعات والمحرمات، وبالذات الدين، والجنس، والسياسة؛ والمجتمع العربي أكثر حساسية بالنسبة الى الدين ـ لو كان هناك تفضيل بين المحرمات الثلاث ـ لأنه بؤرة كل القيم حتى تلك التي تحكم السياسة والجنس. وعلم الاجتماع العربي الذي نشأونما في عباءة السلطة ـ راضياً أو مكرهاً ـ لا يستطيع الفكاك بسهولة من حتميتها وضروراتها. أما العامل الذاتي فهو مرتبط بالموضوعي، فقد عجز علم الاجتماع العربي عن تطوير نظرياته ومناهجه وتوسيع ميادينه، وبالتالي خلق تيار فكري مؤثّر ضمن نظام الحكم أو بين الجماهير أو حتى المثقفين. وقنع علم الاجتماع العربي في أغلب الأحيان بوضعيته رغم محاولات التمرد التي لم تخرج عن

(*) محاضر في قسم الإجتماع في كلية الآداب ـ جامعة الإمارات العربية المتحدة.

الإطار المسموح به. وضمن هذه الوضعية، لم ينجز علم اجتماع الدين الكثير في الوطن العربي، مع أن المجتمع العربي اكثر حاجة الى دراسة الدين من المجتمعات التي بَعُدَ فيها الدين كمؤسسة وتفكير واتجاه عن كثير من المجالات الحيوية والنظم الاجتماعية التي كان يؤثر فيها بطريقة ما أو بدرجة معينة.

أما دراستنا هذه فهي محاولة عرض أهم التيارات التاريخية والمعاصرة التي استخدمت المقاربة السوسيولوجية والانثروبولوجية في فهم الظاهرة الدينية وتحليلها وكيفية دراستها في المجتمع العربي، ومساهمة الفكر الاجتماعي العربي في ذلك. وتحاول في ثنايا البحث أن تقترح سبل تعميق المنهج الاجتماعي ـ التاريخي وتوسيعه في تناول الظاهرة الدينية في تجلياتها الواقعة، وجوداً ووظيفة.

أولاً: في تاريخ دراسة الظاهرة الدينية ومحتواها

١ ـ البدايات الأولى

بدأ الاهتمام بدراسة الدين من قبل الانثروبولوجيين والاجتماعيين بحسب المنظور التاريخي ـ الاجتماعي، وخلافاً للمنظور اللاهوتي أو الفلسفي ـ متأخراً، وذلك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويمكن ربط هذا الاهتمام بظروف تاريخية تتمثل في احتكاك الاوروبيين بشعوب أخرى مختلفة مع ازدياد الرحلات والكشوف الجغرافية ثم مع بداية الاستعمار. وقد أثّر ذلك في العلم والمعرفة بجذب الانتباه إلى الثقافات المختلفة والمقارنة بين الثقافات، ومهّد هذا لنشأة النظرية التطورية التي تبحث في أصل الأنواع أو النظم وتطورها. وهذا سبب الاهتمام في القرن الماضي بنشأة الدين مثل غيره من النظم كالقانون والعائلة والسلطة والملكية. ومن هنا كانت بداية دراسة الدين. وامتلأت الدراسات الاثنوغرافية بوصف ديانات ما يسمّى الشعوب «البدائية» ثم السعي إلى تفسير هذه الظاهرة. وتركزت الكتب حول موضوعات مثل: هل الدين ظاهرة علمية؟ ما هي أسباب الشعور أو السلوك الديني؟ وما هي الأشكال الأولى للدين، وكيف تطورت؟

من البدايات المهمة في نقاش الدين محاولة الاجابة عن السؤال: هل عرفت المجتمعات البشرية كلها الدين؟

هناك اتجاه سائد بأن الدين ظاهرة انسانية توجد حيثما يوجد الانسان، ويذهب البعض الى وصف الدين بأنه شعور فطري أو غريزة، وهذا تفسير له طابع نفسي بحت. ولكن بعض الدراسات ذكر انعدام الدين لدى بعض الجماعات. فقد أشار لوبوك (Lubbock) الى وجود جماعات انسانية أولى انعدم فيها كل أثر للدين. كما أن احدى الكتابات ركزت على وجود قبائل في أمريكا ليس لديها فكرة عن أي كائن أعلى ولا طقوس للعبادة الدينية، كذلك تخلو لغة بعض القبائل من أي اسم للإله. وتعرّض هذا الرأي لهجوم شديد، ووصل البعض إلى

حد القول بوجود شعور ديني حتى لدى بعض الحيوانات، فهي حين تحس بالموت أو تشعر بقدوم نكبة أو كارثة، تظهر فيها نزعة دينية غريبة. ويرى كامس (Kames) أن «البدائيين»، مهما تكن درجة تمدنهم، لديهم انطباع ما بوجود قوى خفية، رغم عجزهم عن تكوين فكرة محددة عن تلك القوى. وظلت إشكالية وجود جماعات بلا دين قائمة لفترة طويلة في القرن التاسع عشر، حتى أعطى تايلور (Taylor) الدين تعريفاً أولياً بأنه عقيدة بسيطة في الكائنات الروحية[1].

أما بالنسبة إلى السؤال الخاص بـ **أسباب الشعور أو السلوك الديني**، فقد ركّزت تفسيرات تلك الفترة على الرأي القائل بأن «البدائيين» حساسون فحسب تجاه المشاعر الخارجية، بينما الفهم العقلاني للألوهية يتبع إدراك الانسان بوعيه الداخلي. لذلك بدأ الدين بمعبودات الطبيعة مثل الشمس، والنجوم، والغابة، والجبال وكل ما يضغط بشدة على الأحاسيس ويثير الخوف أو الدهشة أو ربما الحب. وهنا كان موضوع النقاش، هل بدأ الدين أو الشعور الديني بمعبودات فلكية أو حيوانية أو بشخصيات عظيمة ترفع إلى مستوى المعبودات[2]؟ وفسّرت الاحتفالات والموسيقى والقرابين والتعويذات بأن الإنسان أكثر استجابة للشعور من الدافع الفكري إذ يبحث الانسان البسيط عن شيء ملموس يركز عليه.

بالنسبة الى الاشكال الأولى للدين وتطورها، فقد ظهر العديد من الآراء ليس من الممكن عرضها في هذا المقام بسبب كثرتها وإشكالياتها وتداخلها. ولكن يمكن أن نعتمد ـ بقصد التنويه فحسب ـ التصنيف الذي يقسمها إلى نظريات تطورية تضم الاتجاه الحيوي (Animism) الذي يفسر نشأة النفس الانسانية وعبادة النفوس والأرواح، ثم الاتجاه الطبيعي، والاتجاه الطوطمي، والشق الثاني النظريات المؤلهة. ويهمنا في هذا العرض رأي مولر (Muller) ـ رغم الظلال السيكولوجية التي تسوده ـ القائل بأن الدين يعبر عن حقيقة تجريبية. فالدين ينبغي أن يبدأ بتجربة حسية لكي يأخذ مكانه الذي يردّه إلى عنصر مشروع بين معارفنا، وهو يطبق المبدأ التجريبي القديم «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في التجربة»[3]. ويقصد مولر أن الأشياء المؤلهة ذات أصول في العناصر الطبيعية، والناس هم الذين يضفون على الظواهر الطبيعية القداسة حين تثير فيهم مشاعر غير عادية.

---

(١) Fred W. Voget, *A History of Ethnology* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975), p. 70, and

علي سامي النشار، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة** (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩)، ص ٣٠.

(٢) Voget, Ibid., p.71.

(٣) النشار، المصدر نفسه، ص ٧٠-٧١، ويعرض المؤلف نظريات تايلور وفريزر ولانج وماريت ودوركايم وغيرهم. أنظر أيضاً:

Raymond Firth, «Magic and Religion,» in: Morris Freilich, *The Pleasures of Anthropology* (New York: New American Library, 1983), pp. 340-360.

خلت الدراسات الأولى عن الدين من الاهتمام بدور الدين في المجتمع، فقد شُغلت النظرية التطورية بمحاولة تحديد أسس للدين في التجربة الحسية وتتبّع مجرى فكرة الألوهية. من ناحية أخرى تنبأ المتطورون في القرن التاسع عشر بألّا تكون للدين مكانة في مستقبل بشرية متنورة. ويرى سبنسر، مثلاً، أن انتشار المعرفة مع صعود المجتمع الصناعي الطوعي يصاحبه فقدان القوة أو السلطة المقدسة. وكجزء من هذه النبوءة، فقد توقّع المتطورون التقدم الانساني والهزيمة الحتمية للفلسفة الدينية الأقل تكيفاً مع النظام العلمي ـ الطبيعي والعقلاني. ويعتبر «قانون المراحل الثلاث» لأوغست كونت ضمن ذلك التفكير، وهو القائل بأن كل نظام معرفي من المراحل الثلاث يحتوي على فلسفة حياة تتخلل حركة العصر وفكره، ويترك آثاره في ثقافته. وبحسب التجربة الغربية، فقد قيّد الدين الرسمي ـ الشكلي من الحرية والابداع العقلي. ونجد ـ بحسب هذا الرأي ـ المنافسة بين العلم واللاهوت حول عقول الناس، وسينتصر العلم دون شك[٤].

يُعتبر دوركايم أول من ركز على الوظيفة الاجتماعية للدين؛ ولكن بعض دراسات الفترة السابقة له، أي مرحلة انتشار التطورية، أشار إلى بعض المساهمات الاجتماعية للدين أو للروحانيات في تطور المجتمع، مثل:

١ ـ المساعدة كثيراً في تأسيس النظام المدني وصيانته بتقوية الاحترام للحكومة وبالذات النظام الملكي (Monarchy).

٢ ـ تعلّم احترام الملكية الخاصة.

٣ ـ المساهمة في قيام نظام اجتماعي ثابت بالتأكيد على احترام الزواج وتقييد الحياة الجنسية.

٤ ـ تطوير الأمن الانساني بتقوية احترام الحياة.

٥ ـ إفادة المجتمع بتزويد الجاهل والضعيف وغير الذكي بحافز للسلوك الجيد[٥].

لم تصمد فرضيات التطورية أمام الواقع بخاصة فيما يتعلق بالتطور الخطي الصاعد للمجتمعات ودور الدين في المجتمعات الصناعية. ولم تزود تلك الفترة علم اجتماع الدين بنظرية أو نظريات متماسكة وإن كانت قد ساهمت بمادة ميدانية غزيرة ومعلومات مهمة عن الأديان والمعتقدات والسحر والطقوس والأساطير، ساعدت فيما بعد في عملية البحث عن النظرية. ومع ذلك تبقى هذه المقدمة ـ رغم مدرسيتها ـ ضرورية كخلفية قبل التعرض للتطور الحديث والمعاصر في البحث عن الأسس الاجتماعية ـ التاريخية للظاهرة الدينية.

٢ ـ الظاهرة الدينية وعلم الاجتماع

يتخذ البحث الاجتماعي في الظاهرة الدينية خطاً متعرجاً في تطوره بحسب درجة الاهتمام والاضافات الكمية والكيفية، وغالباً ما يكون ذلك نتيجة ظروف اجتماعية وتطورات

(٤) Voget, *A History of Ethnology*, pp. 149-150.

(٥) المصدر نفسه.

فكرية معينة. ففي بعض الفترات أخذ مثل هذا البحث موقعاً مركزياً في علم الاجتماع، مثل ذلك ما يسمّى الفترة الذهبية لعلم اجتماع الدين التي ظهرت فيها أعمال دوركايم وفيبر وترولتش (Troeltsch). عقب ذلك انحسر الاهتمام في فترات أخرى وبخاصة ما بين الحربين العالميتين، ثم برز موضوع الدين والمجتمع مجدداً خلال الخمسينات، وعاد خلال الفترة الأخيرة ليمثّل مكانة متقدمة في العلوم الانسانية عامة[٦].

تعتبر محاولات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا في الوصول إلى شرح الدين ودوره في المجتمع جزءاً من التوجه العام في الانثروبولوجيا الاجتماعية نتيجة التحول من أفكار البناء نحو أفكار الفعل. وهذا بدوره نتيجة تجدد الاهتمام بالتغير الاجتماعي الناتج عن الحركات المتأثرة سياسياً. وافتراض أن القومية أو العالمية سبقت أو اصطحبت أو طبعت بحركات دينية أثار بالتأكيد تفكيراً عميقاً حول الدين، كذلك باعتبار أن بعض جوانب من الدين تلعب دوراً في الحفاظ على أشكال التراتب الاجتماعي والنظام في الحاضر والماضي[٧].

قد يبدو أي شكل من العناية بدراسة الدين اجتماعياً في المجتمع الغربي المعاصر أمراً غير مفهوم، بسبب الفكرة السائدة في بعض تيارات الفكر الغربي بأن تطور المعرفة الوضعية المتزايد وتقدّم الصناعة والتقنية يقللان من قيمة الدين كعقيدة وممارسة طقوس. ومن الملاحظ أن نبوءة زوال الأديان، أو على الأقل تأزمها، لم تتحقق بالصورة التي بشّر بها بعض المفكرين. فقد شهدت اليهودية والاسلام تجدداً، يضاف إلى ذلك انتشار ما اسماه آرون (Aron) ظاهرة «الأديان الدنيوية أو المدنية» الناتجة عن نشوء الدول والأحزاب الشمولية. وقد تميزت «الأديان الدنيوية» الممثلة في بعض أشكال الدول والأحزاب بملامح التنظيم والتفكير الكنسي في أقوى حالاته وعنفوانه قبل الاصلاح الديني. فهناك تدعيم هائل للوثوقيات والمطلقات، إضافة الى تقديس الأجهزة الحزبية مع تعصب شديد يبلغ درجة التصفية الجسدية للخصوم أو المنشقين. وأعادت باسم العلم أشكالاً جديدة للاكراه والامتثالية، وفي الوقت نفسه لم تحقق ما تتوق إليه من الوصول إلى الحقيقة الكاملة. ولكن بقي التناقض بين المقدس والمدنّس في صورة جديدة. ويوظف هذا التناقض في إثارة الحماسة لدى المؤمنين في مساندة قضية ما بـ«الروح» الدينية القديمة نفسها؛ ويتضمن هذا بعض الحركات الاجتماعية التي تتعامل مع قضاياها بطريقة تشابه التجربة الدينية[٨]. الشاهد هو أن الحاجة المعرفية والمجتمعية الى الدراسة الاجتماعية للظاهرة الدينية ما زالت قائمة في الغرب حتى حين تتخذ التجربة الدينية أقنعة جديدة.

---

(٦) Charles Y. Glock, «The Sociology of Religion,» in: Robert Merton [et al.], eds., *Sociology Today: Problems and Prospects* (New York; Evanston: Harper Torchbooks, 1959), pp. 153-154.

(٧) Stephan Feuchtwang, «Investigating Religion,» in: Maurice Bloch, ed., *Marxist Analyses and Social Anthropology* (London: A.S.A. Studies, 1984), p. 62.

(٨) ر. بودون وف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الإجتماع**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

عملت دراسات علم اجتماع الدين في الغرب منذ مدة على تحديد ميدان الدراسة وتعريفه. وبالفعل نجد العديد من التعريفات في المعاجم الاجتماعية والمصادر الجامعية. وتنحصر كل هذه التحديدات لميدان العلم ومحتواه في تيارين: **الأول**، يمكن تسميته منهجاً جدلياً ـ مع كثير من التوسع والتعميم في المفهوم ـ وذلك بسبب تركيزه على التأثير المتبادل بين الظاهرة الدينية والعوامل الاجتماعية والثقافية الأخرى. فتعريف واش (Wach) يقول: إنه «الميدان الذي يدرس العلاقات المتبادلة بين الدين والمجتمع وصور التفاعل بينهما». وهو يرى أن الدوافع الدينية تؤثر وتتأثر بالقوى الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي والتدرج الطبقي. ويؤكد ينغر (Yinger) أن علم الاجتماع الديني هو الدراسة العلمية لتأثير المجتمع والثقافة والشخصية في الدين، كما يدرس أيضاً تأثير الدين في المجتمع والثقافة والشخصية. والمهم هو دراسة العناصر السوسيولوجية والثقافية للدين[9]. أما **التيار الثاني**، فوظيفي، اذ يتجه مباشرة الى البحث عن الوظائف أو الأدوار التي يقوم بها الدين داخل المجتمع وأثره في بعض النظم والمؤسسات الاجتماعية القائمة أو في عمليات التغير الاجتماعي سلباً أو إيجاباً. ويمتد هذا الاتجاه إلى دوركايم وكتاباته عن أثر الدين في التماسك الاجتماعي. ويبحث هذا الاتجاه في التنظيم الاجتماعي للدين وتحديد مواقفه وعلاقاته مع مكونات المجتمع الأخرى. هناك قضايا سوسيولوجية لا بد من دراستها، مثل موقف الدين من الأشكال الاجتماعية العلمانية القائمة (كالأسرة والقبيلة والشعب والدولة). كذلك ما يكوّنه الدين نفسه من أشكال اجتماعية خاصة (كالطوائف والطرق)، وعلاقات الجماعات الدينية بعضها مع البعض الآخر، إضافة الى علاقة الدين بالسياسة أو الاقتصاد.

من الملاحظ أن علم الاجتماع في الوطن العربي، حين يتطرق الى الظاهرة الدينية، يقصر نفسه على الاتجاه الوظيفي أو الخاص بأثر الدين في بقية الظواهر أو التغيرات الحادثة. لذلك ظهرت عناوين مثل الدين والتنمية، أو الاقتصاد؛ الدين والدولة أو السياسة[10]. وليس السبب في هذا التوجه علمياً ولا معرفياً، ولكنه ايديولوجي أو عقيدي. ويعبّر أحد الاجتماعيين العرب عن رفضه اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية، بتقسيمه الباحثين في علم اجتماع الدين إلى مدعِّمين، أي مدافعين ومفندين وحياديين، ويرى أن المدعِّمين ـ وهو منهم ـ يعتبرون أنه من الخطأ تصّور الدين كظاهرة اجتماعية وتعميم ذلك على كل الأديان، فإن كانت المعتقدات البدائية يمكن أن تكون تعبيراً اجتماعياً مغمضاً، فالأديان السماوية الكبرى هي من وحي الإله على رسله وأنبيائه، والخوض في دراسة جوهرها وأصلها من باب المجازفة الفكرية باسم معرفة نسبية قاصرة لا أكثر ولا أقل. بينما المفندون يزعمون أن الأديان في

(٩) **قاموس علم الإجتماع**، حرّره وراجعه محمد عاطف غيث؛ أعدّ المادة العلمية محمد علي محمد [وآخرون] (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٤٦٣.

(١٠) «المقدمة،» في: غوستاف منشنج، **الإجتماع الديني**، ترجمة محمد الجوهري، ط ٢ (بون: [د. ن.]، ١٩٦٨)، نقلاً عن: **دراسة علم الإجتماع**، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٩.

مختلف أشكالها من صنع المجتمع سواء في ذلك من انطلق من الالحاد ونفى الإله أو من اجتهد على مستوى الدراسات الانثروبولوجية الحديثة [11].

هذه نظرة ذات طابع ثقافي ـ مركزي (Ethnocentric) قد تصلح عند علماء اللاهوت بخاصة في ما يتعلق بتقسيم الأديان الى معتقدات بدائية وأديان كبرى؛ على الرغم من أنه عند البحث الاجتماعي العلمي تعالج بمنهج موحد سواء في ما يتعلق بالشروط الاجتماعية التي انتجتها أو بالوظائف التي تؤديها المعتقدات الدينية. ويوحي الحديث عن المجازفة الفكرية والالحاد ونفي الإله بضرورة البعد عن أي تناول اجتماعي ـ تاريخي للظاهرة الدينية، على الأقل، بالنسبة الى الإسلام والمسيحية واليهودية. كما يفقد مثل هذا الموقف أهم المرتكزات التي يقوم عليها علم اجتماع الدين بسبب عجزه المؤكد عن الوصول الى تعريف شامل للدين وللمتدين، وهذه هي الخطوة الأولى على طريق الوصول الى نظرية عامة في علم اجتماع الدين.

٣ ـ في إشكالية التعريف والتنظير

يحدد التعريف المستعمل لتفسير الدين أي نظرية يمكن استخلاصها ـ كما أسلفنا ـ بهدف التفسير والفهم، على الرغم من أن مفكراً عظيماً مثل فيبر يحاول تجنب هذه البداية بسبب الصعوبة والمشكلات التي قد تواجه الباحث، حين يقول:

«لكي تعرّف الدين، أي ما هو الدين، هذا ليس ممكناً من بداية العرض. ويمكن محاولة التعريف ـ إن وجد ـ عند خاتمة الدراسة»[12] ولكن لا بد من التعريف لكي ندرك ماذا ندرس أصلاً. وهنا يأتي تعريف دوركايم المتداول الذي يبدأ بخاصية العقائد الدينية التي تصنف كل الأشياء إلى مقدس ودنيوي، أو الديني والعلماني. هاتان المجموعتان منفصلتان في أفكار الانسان، وهذا ما أعطاه أساس التعريف. ويخدم المقدس وظيفة ربط الناس بعضهم ببعض في وحدة أخلاقية، ومن هنا يبدأ تعريف الدين بأنه: «نظام موحد من العقائد والممارسات ذو صلة بالأشياء المقدسة، وتوجد أشياء منفصلة وممنوعة، والعقائد والممارسات التي توحد في وحدة أخلاقية تسمّى الكنيسة وتضم كل الملتزمين»[13]. واهتم دوركايم أكثر بتلك الجوانب التي لها وظيفة اجتماعية، ولذا لم يهتم بالعناصر الخاصة بالتجربة الدينية. وتثار تساؤلات حول تعريفه لأن الصلة ضعيفة بين الممارسة والعقيدة الدينية في المجتمعات المعاصرة: ففي بعض المجتمعات تظهر نسب عالية للعقيدة الدينية ونسبة قليلة للنشاط الديني. وفي الولايات المتحدة، مثلاً، تظهر معدلات عالية نسبياً في التردد على الكنيسة يصاحبها تدنٍ في نسبة العقيدة الدينية[14].

---

(١١) رشدي فكّار، **علم الإجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا: معجم موسوعي عالمي**، ط ٢ (باريس: دار النشر العالمية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٢١٨.

(١٢) Ian Thompson, *Religion* (London: Longman, 1986), p. 14.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

نهلت غالبية الدراسات بعامة، وكل الدراسات الوظيفية من هذا التعريف. ويظل نقد غيرتز (Geertz) صحيحاً في ما يتعلق بالتقدم النظري للتناول الاجتماعي والانثروبولوجي للدين في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية؛ إذ يقول: إنه ليس ثمة إضافات نظرية ذات أهمية لاعتماد الاجتماعيين على المفاهيم السابقة والتقاليد الفكرية الموروثة من دوركايم وفيبر ومالنوفسكي وفرويد؛ وهذه بدايات ضرورية لأي نظرية اجتماعية وانثروبولوجية للدين بهدف وضعها في سياق معاصر أوسع. ولكن التوقف عند بعض التفسيرات للطقوس والشعائر وربطها بوظائف اجتماعية أقنع الكثيرين داخل المهنة وخارجها بأن الاجتماعيين والانثروبولوجيين مثل اللاهوتيين كرسوا جهدهم لإثبات تميز المشكوك فيه وسقطوا في الأكاديمية (Academicism) التي تؤكد إنتاج السابقين دون تجديده[١٥].

ينقد فيرث (Firth) التعريف والتنظير الدوركايمي حين يطرح مشكلة فهم الدين كمقولة متميزة ونوع من النظام أو المؤسسة. وفكرته هذه خطوة أبعد من معاملة الدين مع غيره من النظم الأساسية في المجتمع مثل السياسية والاقتصادية والقانونية، كمتطلب وظيفي أوّلي للكل الاجتماعي. وللدين ـ بحسب تحليل فيرث ـ علاقة بالنظم الأخرى، ولكنه في ذاته نظام للرموز يتمكن الأفراد بواسطته من جعل تجربتهم معقولة بحسب الغايات الانسانية الأساسية. وهكذا يتجلى الدين لدى فيرث في الأصل كمشكلة للمعنى وذلك في علاقته مع النظم الأخرى وفي ذاته كنظام رموز ترجع الى بعضها الآخر[١٦]. ويمهد هذا التدخل من فيرث لعرض تعريف آخر يهتم بالدين كنوع من الايديولوجيا أو من وجهة أخرى كنظام أو نسق ثقافي (Cultural System). يبدأ التعريف القائل بصلة الدين والايديولوجيا بالقول: «الدين حقيقة مشتركة، فهو نظام أو نسق أفكار عن الحقيقة وطريقة الاتصال (أو تواصل) هذه الأفكار. ويمكن وضع ذلك بطريقة بنائية أو ثقافية أخرى بأن الدين نظام لمقولات أو تمفصل نظم عديدة من المقولات تتجلى في رموز وطقوس؛ ويمكن بواسطة وسائلها أن تعيد تعريف العالم ككل وتصنيفه. سواء أضفنا إلى ذلك الفرضية القائلة بأن الكليانية (الشمولية) تميز الأفكار الدينية أكثر من الأفكار الأخرى، أو أن الكليانية المرتبطة بنواةٍ أخلاقية هي خصوصية هذه الأفكار، فالدين جزء من الايديولوجيا»[١٧].

وعلى الرغم من ارتباط مفهوم الايديولوجيا الوثيق بالفكر الماركسي، إلا أنه من الممكن أن يكون مفيداً كنقطة بداية منهجية لكثير من الباحثين ذوي التوجهات المختلفة. فالدين جزء من الايديولوجيا لأنه نظام رموز يوجه الفعل نحو الغايات النهائية وإلى حقيقة عليا. إن الدين ـ كما يقول ورسلي (Worsley) ـ مثالي، كما انه اجتماعي. ومهمة علم الاجتماع ـ بحسب دومونت (Dumont) ـ أن يجد علاقة تكاملية ومتغيرة بين الجوانب الايديولوجية وغير الايديولوجية في الحقيقة الاجتماعية. فالايديولوجيا موضوع مركزي في ما يتعلق بالحقيقة

---

(١٥) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books Inc. Publishers, 1973), pp. 87-88.

(١٦) Feuchtwang, «Investigating Religion,» pp. 63-64.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الاجتماعية ككل والانسان يتصرف بوعي ولدينا وصول مباشر الى الجانب الواعي من فعله[١٨]. المطلوب في حالة اعتبار الدين شكلاً من الايديولوجيا اعطاؤها التركيز الاجتماعي والسياسي المناسب إضافة الى تحديد مفهوم الايديولوجيا وتوسيعه بحيث لا يعني بالضرورة أي محتوى محدد (مثل الزيف أمام الحقيقة العلمية)، ودون ادعاء أن العقائد حققت درجة معينة من التماسك والوضوح. فالايديولوجيات ظواهر اجتماعية تتضمن أفكار الحياة اليومية والتجربة، وتوضح التعاليم الفكرية (أي وعي الفاعلين الاجتماعيين) ونسق الأفكار المؤسسة وخطابات مجتمع معيّن[١٩].

يرى ثربورن أن كل الايديولوجيات تعمل في رحم (Matrix) مادية من التأكيدات والجزاءات، وهذه الرحم تحدد علاقاتها فيما بينها. ويطرح الدين مشكلات خاصة حول رحمه التأكيدية ـ الجزائية، وذلك لأن الأديان تكتسب أهمية متميزة بسبب: (أ) الأجوبة التي تعطيها عن الأسئلة الوجودية حول الشرط الانساني الواعي، أي معنى للحياة، (ب) تعليلها الأصول التاريخية والنظام الطبيعي والحوادث المعاصرة، (ج) السلطة التي تمنح بإعطاء المعرفة «الحقة» لما يسيّر العالم[٢٠]. ويضيف أن انتصار دين من الأديان على ايديولوجيات أخرى يتضمن دائماً صراعات اجتماعية مهما كانت القوى «المصارعة من خارج الأرض». فالمحدد المباشر الأقرب في تأكيد دين من الأديان وهزيمة المعارضين، هو السلطة الدنيوية المتصوفة القوى الاجتماعية التي ارتبط بها هذا الدين[٢١]. ويخلص ثربورن إلى أن «للأديان جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الانسانية. ولكن قوة الدين فوق الطبيعي أو ضعفه (. . . .) هذا تحكمه تأكيداتها وجزاءاتها الأرضية في مجابهاتها مع ايديولوجيات وجودية أخرى، دينية أو علمانية»[٢٢].

هناك اتجاه قريب من التيار السابق الذي يدرج الدين في الايديولوجيا بمفهومها المرن والشامل، يتزعمه غيرتز ويركز على البعد الثقافي للتحليل الديني. ويتجنب غيرتز الجدل حول الثقافة في ما يتعلق بالظاهرة الدينية، ويعرض معنى يخلو ـ بحسب رأيه ـ من الغموض الشديد: «تعني انتقالاً تاريخياً لنمط المعاني متجسداً في رموز، نظام من المفاهيم الموروثة المعبّر عنها في أشكال رمزية يستطيع بواسطتها الناس أن يتواصلوا ويواصلوا يطوروا معرفتهم عن الحياة، أو اتجاهاتهم حول الحياة»[٢٣].

فالدين نسق للرموز التي تعمل على إنشاء أمزجة ودوافع قوية ومنتشرة ومستمرة لدى

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٩) Kenneth Thompson, *Beliefs and Ideology* (New York: Tavistock Publications, 1986), p. 15.

(٢٠) جوران ثربورن، **إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣) Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, p. 89.

الناس من خلال تكوين مفاهيم للنظام العام للوجود، وتغلّف هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة تجعل الأمزجة والدوافع تبدو واقعية. وكما يتحدث دوركايم عن الوظائف الاجتماعية، يشير غيرتز الى وظائف الدين الثقافية. فأهمية الدين بالنسبة الى الانثروبولوجي تكمن في قدرته على أن يخدم الفرد والجماعة كمصدر لمفاهيم عامة لكنها محددة عن العالم والذات والعلاقات بينهما. ومن هذه الوظائف تنبع الوظائف الاجتماعية والنفسية، ثم تنتشر المفاهيم الدينية أبعد من سياقها الميتافيزيقي المحدد لتعطي الأفكار العامة اطاراً يظهر ضمنها مجال واسع للتجربة الفكرية والعاطفية والاخلاقية وليس الدينية فحسب[٢٤]. لذلك يظهر الأثر الديني ـ بحسب غيرتز ـ في البحث عن الدور الاجتماعي والنفسي للدين حيث تتلون رؤية الناس للمنطقي والعملي والانساني والأخلاقي بأفكار عما يسميه الحقيقي حقيقةً (Really Real) وإلى أي مدى تفعل الأفكار، ذلك لأنه في كثير من المجتمعات تبدو آثار الديني شاملة وفي أخرى محدودة، ويظهر مدى عمق الأفكار الدينية. فهناك سطحيون، وهناك من يطبّق دينه على كل منحى في الحياة. وبأي فعالية؟! أي ما يطلبه الدين وما يفعله الناس.

من المساهمات الملحوظة لغيرتز ضرورة الكشف والتعرف إلى الفرق الكيفي ـ تطبيقاً وليس المتعالي ـ بين الدين الصافي كما يجب أن يكون أو كما هو في النص، وبين الدين المطبّق، ويدخل ضمن هذا ما يسمّى أحياناً الدين الشعبي. ويعني ذلك الفرق بين ما يُفترض أنه التعامل مع الحقيقي حقيقةً وبين ما يعتقده الشخص الممارس أنه قد كشف عنه. والهدف الأساسي في دراسة الدين اجتماعياً هو:

١ ـ تحليل نظام المعنى المتجسد في الرموز التي تجعل الدين صحيحاً.

٢ ـ صلة هذه النظم بالعمليات الاجتماعية البنائية والنفسية. وكثيراً ما تتجاهل الدراسات الاجتماعية العنصر الثاني، ولن تكون الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية للدين ذات فائدة علمية إلا عندما نصل إلى تحليل نظري للفعل الرمزي يمكن مقارنته في تعقيده بما لدينا من تحليل اجتماعي ونفسي للفعل[٢٥].

ويوصلنا العرض السابق إلى وجود صلة وثيقة بين علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الدين. يقول بعض الباحثين الذين اهتموا بالتأسيس الاجتماعي للحقيقة الدينية: إن علم اجتماع المعرفة يشترط علم اجتماع اللغة؛ وعلم اجتماع المعرفة دون علم اجتماع الدين مستحيل، والعكس صحيح. وعلم اجتماع المعرفة يفهم الحقيقة الانسانية كحقيقة مكونة اجتماعياً، وهنا يلتقي مع الفلسفة، لأن تكوين الحقيقة كان قضيتها المركزية، ولأن اهتمام الفلسفة بهذا الموضوع قد قلّ؛ فعلم الاجتماع هو الوارث المنطقي لهذا الميدان، ولا بد له من حوار مع الفلسفة والتاريخ لفهم العلاقة الجدلية بين الحقيقة الاجتماعية والوجود الفردي في

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

التـاريخ، وهـذا يحمي الباحثـين من السقوط في الاجتـماعويـة (Sociologism) أو النفسـاويـة (Psychologism)[٢٦].

جرت العادة عـلى اعتبار المعـرفة والعقيـدة شيئاً واحـداً على أسـاس أنهما طريقـة تفسير وعقلنة، وإعطاء معنى للعـالم المحيط بالانسـان. ولكن في دراسة لستـارك وغلوك (Stark and Glock) يرد رأي مختلف. ففي محاولة لتعريف الدين ومواجهـة الاختلاف حـول ذلك طـوّر الكاتبان عدداً من الأبعاد المـركزيـة للتدين (Dimensions) تحـتـوي على العقيـدة، والممارسـة، والتجربة، والمعرفة، والنتائج. فبعـد العقيدة يعـترفان بـأن الشخص المتديّن لـه نظرة خـاصة ويؤمن بالعقائد الأساسية لدين ما (الوحي أو البعث، مثلاً)، كذلك له ممارسات معينـة (مثل الحج والصلاة). ويضع بعد التجربة في اعتباره أن الأديان تميـل إلى توقعـات تختص بتجربـة مباشرة مع قوى فوق طبيعيـة، يعني بعد المعـرفة أن يمتلك المـرء درجة من المعلومـات والفهم لأسس دينيـة، وأخيراً كـل هذه الأبعـاد لها نتـائج اذ يُفـترض في المتدين أن يكـون لـه سلوك متوقع[٢٧]. يقول ستارك وغلوك إنه على الرغم من وجود صلة وثيقة بين العقيدة والمعرفـة، الا انهما منفصلتان أحياناً، لأن معرفة الانسان قد لا تقود دائماً الى العقيدة، وفي الوقت نفسه قـد تقوم العقائد على معارف ضئيلة.

هناك فكرة دينية مهمة، أو على الأصح هي أُس الفكـر الديني، إذ تمثـل مشكلة محددة للبحث اجتـماعياً عن الـظاهرة الـدينية، وهي فكـرة المتعالي أو مـا فوق الـطبيعي أو ما فـوق الانساني أو الاجتماعي. كيف تتعامل الدراسة الاجتماعية مع هذه الفكرة أو الحقيقة غير المادية أو غير العيانية أو الملموسة؟ وهذا ما يفسر الاتجاهات التي اعتبرت الدين وهماً جماعياً لتخفيف الألم والهـرب من العالم الواقعي. ولكن مثل هـذا الموقف لا يلغي دور الفكـرة ولا يعفي من التعامل معها بغضّ النظر عن قبولها أو رفضها. وينطلق كثير من الدراسات الاجتماعية من أن للخـطاب الديني جـانباً بـاطنياً أو داخليـاً لا بد من تحليله وفهمـه بأدوات علميـة ووضعيـة. وتحـاول دراسات أخرى التكيف مع هذه الفكرة غير المادية وقبولها بطريقة أو بأخرى.

يعالج الاجتماعيون في حالات كثيرة فكرة المتعالي على أنها حاجة نفسية، ويتـطلب هذا التفسير بدوره تحديد الشروط الاجتماعية والثقافية للحاجات النفسيـة، ولا يحل الاشكـالية الا اذا اعتمدنا عل التحليل النفسي الفردي القائم على الخوف أو الأمل أو الرجاء في مواجهـة ما فوق الطبيعي. يفترض سبيرو (Spiro) إمكانية الالتفـاف حول الإشكـالية بـاستعمال تعـريف يقول: «إن الدين مؤسسة أو نظام للتفاعل المنمط ثقافياً أو التفاعل الثقافي المنمط مع الاعتقاد بوجـود كائنـات عليا مفترضة ثقافياً»[٢٨] فهو قد وضع صيغة مفترضة ليتجنّب قبول الحقيقة غير المادية. ولكن كـما يقول فوشتوانغ (Feuchtwang)؛ إن هذا يؤجل فقط مسـألة انتـاج مفهوم للدين تكـون فكرة

---

(٢٦) P. Berger and T. Luckman, *The Social Construction of Reality* (London: Penguin Books, 1972), pp. 207-211.

(٢٧) Thompson, *Religion*, pp. 15-16.

(٢٨) Feuchtwang, «Investigating Religion,» p. 63.

الكـائنات فـوق البشر فيه قـابلة للشرح، لأن العقيدة أو الافـتراض مقولـة حقيقة لا بـد من شرحها ما دمنا نأخذ بوجهة نظر الذات عن الحقيقة ونضمنها في تعريف الـدين كتفاعـل. ولا بد أن نتعامل مع الذاتية نفسها كموضوع ولا نتركها خارج حدود البحث لأن الكائنـات فوق البشر ستكون في أقنعة كثيرة مفترضة في العلم الاجتماعي(٢٩).

هناك عدد من الاجتماعيين يرون أن أي مفهوم لدراسة الـدين لا يعني بالضرورة خـطأ التأكيدات والتعبيرات الدينية أو غموضها. ولكن يجب التفرقـة بوضـوح بين «الـلاهوت كجـزء ودفاع عن الايمان وبين علم اجتماع المعرفة والعقيدة منظوراً اليه كتحليل محايد لطبيعة توسطات ثقافية بـين البناء الاجتـماعي والوعي». ويقـول دكسون (Dixon): إن فكـرة الفهم الاجتماعي للدين تقتضي مجـرد التقمص وليس الالتزام والموافقـة مع صعـوبة الفصـل بينهما. فـالمتدين قـد يرى أن التحليـل الاجتـماعي للعقيدة يغفـل جوهـر المعنى الديني. ولكن المـطلوب هـو التعـامـل مـع العقيـدة والممارسة كمعطيات تحتاج الى شرح وليس مجرد تجـربة، وهـذا يعني معالجـة المعاني «والحقـائق المزعومة» لدى المشاركين كجوانب لا يمكن اختزالها أو تحجيمها في الخطاب(٣٠).

تناول كثير من الاجتماعيين التدين كمقابل للظاهرة الدينية، ولكنـه عُرف عنـد البعض بمصطلحات في عقيدة الايمان بقوى عليا تؤثـر فـي الانسـان. ورفض آخرون هـذا الرأي لأن مثـل هذا الميـدان تقليدي (أقـرب الى اللاهـوت)، وعلى علم الاجتـماع الـديني أن يبحث في أنساق أو نظم العقيدة بعامة والطرق التي يفسر بها الناس العـالم. وتعرّض هـذا الاتجاه لنقـد شـديد بـاعتبار أن الـدراسات التي تتبنى ذلـك التعريف تـركز عـلى مصطلحـات الكنيسـة أو المؤسسـة الدينيـة، ووصفها البعض بـأنها تنويـع ديني لأبحـاث السـوق (Market Research) وبأنها جاءت تحت مساندة الكنائس القائمة وتشجيعها(٣١).

يعمل أحد اتجاهات علم اجتماع الدين على مواجهة اشكالية المتعالي بالدعـوة الى بحث الظاهرة الدينية ودراستها اجتماعياً من خلال الأفراد المتدينين، وكيف يدرك ويمارس الفاعلون الاجتـماعيون (Social actors) الـدين، دون مساءلـة حقيقة عقـائدهم. وتمثـل فكـرة الأبعـاد المركزية ـ مر ذكـرها ـ شكـلاً لهذه الاتجـاهات لأنها تـدرس الأشخاص المتـدينين. يـرى هذا الاتجاه أن المقولة الدينية ذات طابع عام ويمكن أن نفهم طبيعتها بالرجوع الى النـاس أنفسهم والذين يسلكون ويعملون دينياً. ولكن هل يـطرح الفاعلون دائـماً أسئلة عن الكائنـات العليا والآلهـة وما بعـد الحياة؟ ينفي ورسـلي ذلك الافـتراض اعتماداً عـلى دراسة نـادل عن النـوبـا (Nupe). فالباحثون لم يهتموا بأفكار عن قوى فوق بشرية. كما يرفض فكرة نـادل بأن الـدين نوع من التجربة لأن أغلب المتدينين لم يمروا بـالتجربـة، لذلـك يجب البحث عن نوع معـين للمعنى. ولكن مقولات الفاعلين تضمنت كائنات غـير خاضعـة لبحث العلوم، ولا يستطيـع علم الاجتماع تعريف مقولات وافتراضات الفاعلين في مصـطلحات مـادية ومجـربة ونـظريات

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٠) Keith Dixon, *The Sociology of Belief: Fallacy and Foundation* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 105-106.

(٣١) Thompson, *Religion*, p. 17.

مختبرة، وذلك لاعتماد علم الاجتماع على مرجع أولي لأفكار الفاعلين الاجتماعيين، أي على ذاتيتهم(Subjectivity) فالذات، أو الذاتية، هي بداية لعلم اجتماع يحترم الخصوصية والطبيعية غير المعلومة لجوهر الفعل الاجتماعي، كذلك الذات وعبادتها وتوجهها الخيالي. ومن أجل تجنب القصور في علم الاجتماع الديني لا بد من الاجابة عن السؤال: ما هي التكوينات الاجتماعية التي انتجت الظروف التي صارت فيها تلك الذاتية أو الذاتيات ممكنة كمقولات وافتراضات[٣٢].

يربط بعض دراسات علم اجتماع المعرفة، وبالتالي الدين بين الايديولوجيا والفاعلين الاجتماعيين من منظور آخر. فألتوسير يقدم سير العمل الأساسي في كل ايديولوجيا بأنه يتضمن مخاطبة الأفراد كذوات واخضاعهم للذات (قوة خاصة أو نظام خاص). فعملية الايديولوجيا تتضمن «تكوين وهيكلة كيف يحيا البشر الكائنون حيواتهم بوصفهم مبادرين لأفعالهم واعين ومفكرين في عالم مبنيين وذي معنى»[٣٣]. وتعمل الايديولوجيا كخطاب يتوجه أو يستجوب (Interpellation) الكائنات البشرية كذوات. هناك أيضاً ذوات جماعية مثل الطبقات والكيانات المتضامنة. وهذه علاقة جدلية: خادمو، وصانعو شيء ما يسميه ثربورن ـ الاخضاع (Subjection) والتأهيل (Qualification) ويتضمن عمل الاخضاع ـ التأهيل ثلاثة أشكال أساسية للمخاطبة الايديولوجية. فهي تخضع أو تؤهل الذوات بأن تحدثهم عما هو موجود (العالم، الطبيعة، الآخر)، وتربطهم به وتجعلهم يتعرفون إليه، وعما هو جيد (صحيح، عادل، جذاب، مفرح والعكس)، وعما هو ممكن وغير ممكن لكي يتشكل حسناً لقبول التغير في العالم[٣٤].

يعني ما تقدم أن ينصبّ البحث الاجتماعي عن الظاهرة الدينية على تحليل ما يعتقده الناس أو الفاعلون الاجتماعيون (الذوات) وفهمه. وهذه أيضاً مهمة صعبة لا يساعد في فهمها شرح الثقافة أو الايديولوجيا كما تظهر وتبدو لنا. فالناس ـ كما يقول نيدهام (Needham) ـ لا يعتقدون بالضرورة في ما تعلمهم أو تدربهم عليه ثقافتهم. ولا بد من نقلةٍ في طرح الأسئلة تتخطى الاهتمام الأحادي بالذاتية للفاعل الاجتماعي كما «تظهر في تحليل نظم العقيدة الدينية والرؤية للعالم والارتباط بنظام كوني... الخ التي سادت علم اجتماع الدين». وحل سؤال: ما هو الدين/ الايديولوجيا في منظور الفاعل الاجتماعي؟ محل سؤال ما هي الآثار الدينية/ الايديولوجية للظاهرة الدينية في المجتمع[٣٥]؟

ما تقدم محاولة لعرض الاتجاهات المهمة والسائدة في علم الاجتماع التي حاولت البحث

---

(٣٢) Feuchtwang, «Investigating Religion,» p. 65.
هناك أنواع عديدة من الذاتية مثل فعل الذات، الذات المتأملة وممارسة التجربة.

(٣٣) ثربورن، **إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا**، ص ٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧، و Thompson, *Beliefs and Ideology*, p. 15.

(٣٥) Thompson, Ibid., pp. 123-124.

عن نظرية عامة يمكن أن يستدل بها على فهم الدين كظاهرة اجتماعية تضع في الاعتبار التطور المعرفي المعاصر، فهي لا تختزل الدين الى عبادة المجتمع ـ كما فعل دوركايم ـ وفي الوقت نفسه لا تقوم على ذاتية فردية أو مجرد الأخلاقية الاقتصادية لدين ما (مثل فيبر)، وتتجه النظرية الاجتماعية للدين نحو المعنى والممارسة والفعل. وتحتاج أي دراسة اجتماعية للدين الى استخدام المنظور الثقافي والاستعانة بعلوم انسانية أخرى مثل الفلسفة، والتاريخ، والقانون والأدب. وبحسب قول بريان تيرنر (Turner): «فقد سقط علم اجتماع الدين في موقع التنظير الأحادي نتيجة لإهمال نقاشات الماركسية الجديدة حول الايديولوجيا، أو مناقشات البنيويين الفرنسيين حول الذاتية والسلطة، ونقاش المدرسة النقدية للمعرفة الدولة والشرعية»(٣٦).

لم تتعرّض الصفحات السابقة لماكس فيبر ـ رغم أهميته ـ على أساس الرجوع اليه في جوانب تطبيقية تعنى بدراسات مجتمعات وأديان بعينها، ومن خلال ذلك تناقش آراؤه ومواقفه الفكرية. وهي لم تستعرض الاجتماعيين الذين اهتموا بالجوانب الخاصة بالمشكلات الدينية العملية واعتمدوا على مناهج تخلو من الاضافة النظرية المبتكرة على الرغم من براعة طرقهم البحثية مثل لوبرا (Le Bra) وفورستنبرغ (Forstanberg) ونيبهر (Niebuhr) وغيرهم. وهذه مساهمات تندرج بطريقة أو بأخرى ضمن التيار الوظيفي الذي يبحث عن آثار الدين في جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة دون عناء عميق في تعريف الدين أو حتى المتدين بطريقة علمية دقيقة، على الرغم من أن لبّ تلك الدراسات هو المتدين وسلوكه واتجاهاته.

ثانياً: الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الاسلامي

١ ـ في الفكر العربي وظاهرة الدين

يعالج هذا البحث الظاهرة الدينية في المجتمع العربي ـ الاسلامي كعامل محدِّد أو مؤثّر في توجيه الفكر الاجتماعي العربي ـ الاسلامي في دراسة الظاهرة الدينية كموضوع أثار اهتمام الباحثين من داخل المجتمع أو خارجه. فقد أثّر الدين في المعرفة والبحث في المجتمع العربي من حيث اختيار النظريات والمناهج والميادين. ووضع الحدود التي لا تتعارض مع تعاليم الدين وروحه. وفكرة العلم النافع وغير النافع التي ترد في التراث كثيراً تعبّر عن تدخّل الدين أو توجيهه المعرفة المطلوبة حتى تأتي ملبية الحاجات المجتمعية والفكرية، ولكي تحافظ على الوحدة والتماسك في كثير من الأحوال. وقد كانت كلمة العلم والعلماء، وما زالت ـ في بعض الحالات ـ ترتبط بالمعارف الدينية وأهلها. أما الظاهرة الدينية، الموضوع، فقد ظلت خارج ميدان الدراسة العلمية لأنها تتضمن فوق البشري والمتعالي. وتنتهي حدود أي دراسة عن الدين عند الشرح أو التأويل الذي يُمكّن الدين من مسايرة مستجدات التاريخ والتطور.

أخذت دراسة الظاهرة الدينية حيزاً كبيراً في الفكر العربي ـ الاسلامي المعاصر، ولكن

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

علم الاجتماع في الوطن العربي بتعريفه ومحاولاته المعروفة في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية والبحثية لم يساهم بقدر وافٍ في دراسة الظاهرة الدينية بوسائلة وتحليلاته الخاصة رغم اهمية الظاهرة. لذلك يشمل الفكر الاجتماعي في هذا العرض تخصصات عريضة من العلوم الانسانية النظرية التي جذب اهتمامها جانب ما من الدين، وتناولته بمناهجها ومنظوراتها.

كذلك نعني بالتفسير الاجتماعي ـ التاريخي للظاهرة الدينية الاجابة عن نشأة الدين ووظائفه وتوظيفه، بتتبع التطور الزمني والسياق الاجتماعي والثقافي للظاهرة. ونستطيع القول، بحسب الفهم المعروف لعلم الاجتماع والمقصود من الدراسة الاجتماعية للدين، إن الميدان في كليته ما زال بعيداً عن البحث والتناول رغم وجود دراسات عديدة بالذات الفلسفية والفكرية والسياسية في الفترة الأخيرة جاءت تبحث في عجلة عن الواقع الذي تنامت ضمنه الاتجاهات والتيارات الدينية.

هذا قصور في علم الاجتماع العربي، وشكل من ملامح أزمته الراهنة، إذ يفتقد التحليل السوسيولوجي ظاهرة البعد التاريخي والوعاء الاجتماعي الذي تتفاعل وتنمو الظاهرة داخله، وتعالج غالباً كموضوع لا تاريخي، مجرد خارج المجتمع. ودراسة الظاهرة الدينية اجتماعياً مثال ساطع على هذا التناول الناقص الذي لا يتعرض للتأثير المتبادل بين الدين وبقية الظواهر الاجتماعية والمجتمع الكلي. وتنطبق هذه الملاحظة على الدراسات الحالية. وكما يقول احد الاجتماعيين، فقد أخفقت أغلب الدراسات التي بحثت الحركات الدينية في الوطن العربي في البحث عن الإجابة عن سؤال مهم هو: على أي واقع نشأت تلك الحركات باعتبارها حركات احياء ديني؟ وبالتالي جاءت مجرد وصف اجتماعي يخلو من التحليل[٣٧].

يمكن أن نعيد أسباب انتشار هذا التناول التناقصي الى ظهور منهج أو دعوة الى منهج يتضمن العقيدة او الايديولوجيا الدينية كجزء أساسي. وهذا يجعل من الدراسة الموضوعية للدين أمراً مستحيلاً إذ يكون الباحث ملاحظاً مندمجاً وليس مجرد مشارك في الظاهرة، وبالتالي تأتي النتائج والفرضيات تعبيراً ذاتياً. هناك دعوة تجد قبولاً وانتشاراً في الأوساط العلمية تطالب بمنهج يبدأ بالإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في الايديولوجيا السائدة، ايديولوجيا الحضارة الاسلامية، والمفهوم المحوري عندها هو الايمان بالله الواحد الخالق. ويعتبر هذا الاتجاه أن التسليم بتلك الحقيقة مهم لأنه يلعب الدور نفسه الذي لعبته الايديولوجيا الغربية المضادة (الدنيوية) التي وضعت الانسان في مركز المجتمع والكون بدلاً من الله تعالى وفق عقيدة التوحيد الاسلامية[٣٨]. ورغم أن هذا الاتجاه يقرّ بأن الصيغة الاسلامية هذه فيها

---

(٣٧) محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي،» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٦.

(٣٨) عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية،» ورقة قدّمت إلى: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/فبراير ١٩٨٣ في القاهرة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ٢٦٩.

ميتافيزيقيا لا علمية، إلا أنه يرى عدم تناقضها مع العقلانية. وهنا المفترق، فالعلم ومن ذلك علم الاجتماع، لا يدرس الميتافيزيقيا، كما أن للايديولوجيا الدينية طرائقها ومنهجها ولغتها الخاصة في تحليل الظواهر التي تختلف عن أدوات علم الاجتماع، مثلاً.

يصل المنهج السابق بأصحابه الى القول: إن المجتمع الاسلامي يتميز عن كل المجتمعات البشرية الأخرى ولا يخضع لما تخضع له من قوانين وتطور، ومثل هذا الفهم يرفع المجتمع الاسلامي، وبالتالي ظواهره جميعاً، عن مستوى البحث الانساني. ويقول احد الكتّاب حرفياً: إن المجتمع في الاسلام إنما ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي... ذلك التلازم الذي لا ينفصل ولا يتعلق بملابسات العصر والبيئة... يتميز المجتمع الاسلامي عن المجتمعات الأخرى التي نشأت وفق مقتضيات أرضية ونتيجة صراع داخلي، ومصالح متعارضة... ولذا فليس يندرج تحت تاريخ التطور الاجتماعي ولا تصدق عليه القوانين الاجتماعية التي تصدق على اوروبا. فهو مجتمع شريعة كاملة [٣٩]. ولا يقتصر هذا التعالي على دراسة الظاهرة الدينية، ولكن كل ظواهر المجتمع الاسلامي من سياسية واقتصادية وغيرها لا تصدق عليها قوانين اوروبا، ليس لأنها أوروبية وخاصة، ولكن لأن المجتمع الاسلامي ذو طبيعة مختلفة أساساً عن بقية المجتمعات وظواهره كاملة وسرمدية.

يسعى البعض الى حل الإشكالية بين العلم والدين في مجال علم الاجتماع بمحاولة ايجاد علم اجتماع انساني ـ إلهي، وذلك لأن العلوم الاجتماعية في الغرب، الاشتراكية منها أو الليبرالية، مبنية على «تجاهل حقوق الله وحقوق الانسان الكاملة بجميع أبعادها الروحية ومن شأنها أن تسبب عند دخولها في مجتمع تقليدي لا يزال مبنياً على القيم الدينية والأخلاقية اهتزازاً واضطراباً وفقدان توازن، الأمر الذي يُحدث في المجتمع انقساماً يسبب عند الجماهير غير المتنورة ردّ فعل عنيف يلقي بها في احضان المتطرفين، فيجعلها تتشبث بتقاليد لا تمتّ الى الدين الحقيقي بصلة»[٤٠]. وينفي مثل هذا الطرح عن علم الاجتماع علميته وكأن مهمته جعل الجماهير تختار شكلاً معيناً من التدين. ثم لا يقترح الطريقة العملية والمنهجية التي تمكّن من تأسيس علم اجتماع انساني ـ إلهي، ويقترح على العالِم الاجتماعي ان يستفيد من التراث الاسلامي لمحاولة دراسة الشخصية مع ضرورة تنقية هذا التراث وتمييز «ما هو اسلامي صرف وما هو فارسي أو تركي أو مصري أو فولكلوري الخ....»[٤١]. ليست هذه مهمة الاجتماعي، ولكنها مهمة رجل الدين أو الفقهاء. وهذا يدل على استحالة قيام مثل هذا العالم الالهي ـ الانساني. وفي الفلسفة دعوة مماثلة تحاول التوفيق

---

(٣٩) عمر عودة الخطيب، **المسألة الاجتماعية بين الاسلام والنظم البشرية**، ط ٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠)، ص ١٩٢. ويقول سيد قطب بالرأي نفسه في كتابه: **نحو مجتمع اسلامي** (عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٦٩)، ص ٦٢ وما بعدها.

(٤٠) جورج قنواتي، «التراث الاسلامي واشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: **إشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/فبراير ١٩٨٣ في القاهرة**، ص ٣٨٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

بين الوحي والعقل[٤٢]. وتكتسب هذه الدعوة تأييداً واسعاً تحت اسم تكامل «الوحي والعقل» بهدف معالجة الأزمة الفكرية التي يواجهها المجتمع العربي ـ الاسلامي وهي تتخذ أبعاداً متعددة أهمها «الغزو والتبديل الثقافي في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية بخاصة، ذلك التبديل الذي جعل عقول ابناء الأمة الاسلامية تتخطى الفكر الاسلامي والتراث الاسلامي أو تدرسه على أنه ظواهر قد اندثرت لا علاقة لها بالحياة المعاصرة ولا حاجة اليها»[٤٣]. أما تكامل الوحي والعقل فيقوم على افتراض خطير يحرم العلم من أداة مهمة وهي العقل، فرغم الاعتراف بدوره الا أن أصحاب هذا الاتجاه يقولون: «فالعقل الانساني رغم كل مكانته وإمكاناته في حياة البشر ـ يظل محدوداً جزئياً يعتمد الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لإدراك مسيرته وسبل أدائه. وجاء الوحي على أيدي المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل ليمد العقل الانساني بالمدركات الكلية في علاقات الكون وموضع الانسان منها ومهمة وجوده تجاهها وقواعد علاقاته الانسانية والاجتماعية الأساسية اللازمة لترشيد سعيه وتحقيق غاية وجوده»[٤٤].

تعطي السطور السابقة لمحة عن الجو الفكري والحدود التي يمكن أن يتحرك فيها الفكر الاجتماعي العربي عند محاولته الخروج عن الاطار التقليدي في دراسة الظاهرة الدينية وتناولها ضمن منظور اجتماعي ـ تاريخي باعتبارها جزءاً من نسيج الواقع. وقد انعكس هذا الوضع سلباً على الانتاج الفكري كمّاً ونوعاً. فالمتتبع لحركة النشر الجامعي والرسائل والأبحاث الجامعية يلاحظ بسهولة قلة الموضوعات الخاصة بعلم اجتماع الدين بغضّ النظر عن قيمتها الأكاديمية أو المعرفية. ففي عام ١٩٨٣ نشر الكتاب السنوي لعلم الاجتماع قائمة بالمنشورات ذات الصلة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاتصال، ضمت حوالى ٧٢٥ عنواناً كان من بينها ثلاثة كتب فقط عن علم الاجتماع الديني، احدهما منشور قبل سنوات. وينطبق الأمر نفسه على رسائل الماجستير والدكتوراه المسجلة والمجازة إذ تناولت أربع رسائل فقط موضوعات مثل الوظيفة الاجتماعية للطرق الصوفية في الريف، والتنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع، وعلاقة الدين الاسلامي بالبناء الاجتماعي للأسرة المصرية، وكلها في كلية البنات الاسلامية في الأزهر، ورسالة بالانكليزية في الجامعة الامريكية بعنوان «الحركة الاسلامية الطلابية»، وهي دراسة في الحجاب[٤٥]. إن هذا الوضع ليس جديداً، ففي دراسة عن وضعية علم الاجتماع أعدها ريتشارد أنطون (Richard Antun) لاحظ في استطلاع عن الموضوعات المدروسة انه رغم اهمية الاسلام، فقد ذكر سبعة من ٥٨ شخصا أن عنوان موضوعهم الحالي يشير الى الاسلام، ولم يذكر أحد من ٤٨ باحثاً أن الاسلام أو الدين كان أحد موضوعاتهم البحثية في الماضي[٤٦]. ويكاد العرض الذي قدّمه جورج صبّاغ في المؤلف

---

(٤٢) انظر كتابات حسن حنفي، بخاصة: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(٤٣) **اسلامية المعرفة** (واشنطن، دي. سي.: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٤٥) **الكتاب السنوي لعلم الإجتماع** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، العدد ٥.

(٤٦) Richard T. Antun, «Anthropology,» in: Leonard Binder, *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: Wiley, 1976).

نفسه عن علم الاجتماع في الشرق الأوسط يخلو من موضوعات تبحث الدين بصورة مباشرة.

٢ ـ حاضر دراسة الدين وأفقها اجتماعياً

تجنب الاجتماعيون العرب مجازفة الإمساك بجذر إشكالية الدين في المجتمع العربي ـ الإسلامي، وحاول البعض، إرضاءً لأنفسهم وفي سوء طوية، أن يكتبوا «حول» الدين رغم أن كتابتهم هي «في» الدين. فقد اتجهت جل الكتابات إلى بحث المؤسسات والتنظيمات الدينية ـ كما أسلفنا ـ وهي نتائج أو وظائف الدين، ويأتي ضمن هذا دراسات الصوفية ذات الطابع الوظيفي أو الوصفي ـ الإثنوغرافي. وظهر تياران في العقدين الماضيين أحدهما يبحث عن تفسير إيجابي للدين ويشترك فيه باحثون من غير الاجتماعيين ـ بالمعنى الحصري ـ ويتضمن ذلك الكتابة عن دور الدين في التغيير الاجتماعي أو التنمية، أو في الضبط الاجتماعي. ويمكن ادراج كتابات «التراث والمعاصرة» و«الأصل والعصر» و«التجدد الذاتي» و«الهوية أو الذاتية والآخر» ضمن هذا التيار. وتسعى هذه الفئة إلى إيجاد أسس مشتركة بين الواقع المتغير والنصوص، أو التوفيق بين رؤية/ عقيدة وواقع. واهتم التيار الثاني بما يسمى الصحوة الإسلامية أو الإحياء الديني، أو الحركات الدينية أو الجماعات الاسلامية المتطرفة. وتتسم مثل هذه الدراسات بطابع سياسي وإعلامي يلاحق الأحداث الآنية، فهي في الواقع تنقب عن الدور السياسي ـ تقدماً أو تراجعاً ـ للدين وبالذات الإسلام، وهذا وليد تحولات إيران بعد الشاه وتعاظم نفوذ الدول النفطية ـ الاسلاموية، وهي كتابات انطباعية في الغالب.

يفتقد التياران النظرية الاجتماعية في تفسير الدين أو الحركات الدينية أو الأدوار الدينية. وعندما تبحث الكتابات عن نظرية، فهي لا تتعدى دوركايم، تنتقي منه المقولات والفرضيات التي تودها، وتبتعد كلها عن معالجة الدين كنظام للمعنى (Meaning System) يؤسسه الإنسان، أو بالأصح، المجتمع ليعطي إطاراً شاملاً للفعل والفهم الإنسانيين[٤٧]. حتى بالنسبة إلى النموذج الدوركايمي فهو صالح في حال تعديله، بحيث يستوعب حقيقة أن الدينامية الداخلية محكومة بقوى وعلاقات الانتاج أكثر من العوامل الديمغرافية مثل نسب الطعام إلى السكان. إضافة إلى تعديل المنحى المثالي الذي يركز على الاستجواب الايديولوجي عما هو الخير والحق (القيم)، ليعطي اعتباراً أكثر استجواب ما هو الإدراك (Cognition) وما هو الممكن أو الخيال (Imagination). وهذا تركيب للمنظور السوسيولوجي مع المادية التاريخية[٤٨]. وهناك نقاط التقاء كثيرة بينهما، بالذات التطور التاريخي للظواهر بما فيها الأفكار وعملها في علاقات بالظواهر الأخرى.

نجد خارج التيارين السابقين كتابات حاولت أن تتخذ شكلاً نقدياً في التعامل مع

---

(٤٧) يرى البعض أن الدين أحد نظم المعنى، لأن الماركسية والمسيحية تشتركان في إعطاء ذلك الإطار الشامل، والاختلاف يكمن في وجود المرجع المتعالي، وليست كل نظم المعنى متدينة.

(٤٨) Thompson, *Beliefs and Ideology*, pp. 13-14.

الظاهرة الدينية، ولكن أغلب هذه الكتابات كانت معارك فكرية وكأنها حوار عقول مع عقول، ولا تهتم كثيراً بالاصول الاجتماعية. وقد انتجت الفترة التي أعقبت حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ أعداداً من هذه الكتابات أبرزها كتاب صادق جلال العظم: **نقد الفكر الديني** وقد أثار ضجة كبيرة لدى صدوره. وهدف الكتاب كما حدّده مؤلفه، هو التصدي «بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً بصوره المختلفة والمتعددة في الوطن العربي»(٤٩)، والكتاب لا يخلو من إشارات إلى أن الفكر الغيبي هو تعبير عن الأوضاع الاقتصادية وعلاقات الطبقات المختلفة. ومن الملاحظ أن المهتمين بالفلسفة وقضايا الفكر والثقافة هم الذين حملوا عبء الكتابة عن الدين. ولكن يهمنا ـ رغم تقديرنا لتلك المساهمات القيّمة ـ التعرف إلى الكتابات الاجتماعية التي تطرح أسئلة مثل: لماذا ساد مثل هذا النوع من الفكر أو الحركة الدينية في هذا الوقت بالذات وداخل هذا المجتمع بعينه؟ ونعرض بعض الدراسات التي تناولت الإسلام بهدف الكشف عن الأسس الاجتماعية أو الأصول التاريخية للظاهرة الدينية.

٣ ـ هل من الممكن دراسة الإسلام اجتماعياً؟

يواجه المنهج الاجتماعي ـ التاريخي في دراسة الدين ـ كما أسلفنا ـ اشكالية العلاقة بين المتعالي أو فوق الطبيعي أو فوق البشري وبين المجتمع المادي أو الطبيعي أو البشري. وفي حالة الإسلام بين النص المقدس (القرآن الكريم والسنّة) وبين ضرورات الحياة العادية وظروفها. ويعطي قول الشهرستاني: «إن النصوص متناهية وإن الوقائع غير متناهية وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي» إشارة الى إمكانية غلبة الواقع على النص. ولكن على مثل هذا القول أن يواجه مسألة القول بصلاحية النصوص لكل زمان ومكان. وهذه مهمة أي دراسة اجتماعية للظاهرة الدينية، أي البحث عن علاقة النصوص المقدسة بالواقع؛ وهذا مدخل يسهل المهمة بتضييق الفجوة بين المطلق والنسبي. ويؤكد أحد المفكرين الدينيين المستنيرين وجود علاقة عضوية بين الفكر والواقع، ويرى أن أسباب نزول الآيات دليل على وجود مشكلة أو موقف واقعي محدد جاءت الآيات بشرحه وبيان كيفية التصرف فيه. كذلك يثبت التدرج في النزول، والنسخ إضافة إلى اللغة والأمثال المستعملة، وجود علاقة بين القرآن والواقع المعاش(٥٠). ولكن عالِم الاجتماع لا بد له من منهج دينامي متغير، وعندما يحلل الدين من

(٤٩) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٦. ومن كتابات هذا الاتجاه، انظر: «المقدمة،» في: فلاديمير لينين، **نصوص حول الموقف من الدين، مع مقدمة بقلم العفيف الأخضر «من نقد السماء إلى نقد الأرض»**، ترجمة محمد الكبة؛ مراجعة العفيف الأخضر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢)، وعاطف أحمد، «ملاحظات حول الفهم العصري للدين،» **مواقف** (تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٧١)، إضافة إلى أدونيس وكتاب مجلة «مواقف».

(٥٠) محمد أحمد خلف الله، «اشكالية التراث والعلوم الاجتماعية،» ورقة قدّمت إلى: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣ في القاهرة**، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٤.

منظور اجتماعي فهو ليس مطالباً بـ «التركيز على النصوص المجردة أو على التعاليم الدينية بحد ذاتها بل على السلوك الديني في الحياة اليومية وفي محتواه الاجتماعي التاريخي ضمن إطار الصراعات القائمة في المجتمع»(٥١)؛ لذلك فإنه إذا كان الاسلام يظهر واحداً كما تبرزه نصوص القرآن والسنة، فإن الممارسات التاريخية والاجتماعية لهذا الإسلام تتعدد وتختلف معتمدة على تفسيرها الخاص للنصوص لتسند موقفها وتعطيه مشروعية خاصة(٥٢).

بوسع الباحث أن يمسك بكثير من الخيوط التي تثبت اجتماعية الظاهرة الدينية، ولكن أغلب هذه المساهمات جاءت من مؤرخين. ومن هذه التفسيرات الدراسات الخاصة بظهور الفرق والمذاهب الفكرية ضمن الإسلام. فهذا يؤكد أن الإسلام تأويل وقراءات تختلف بحسب القوى والفئات الاجتماعية التي تساند فهماً بعينه. ومن التبسيط إرجاع الاختلافات إلى آراء دينية فحسب، ولكنها مواقف سياسية ـ اجتماعية تتقنع بوجوه دينية. فجماعات مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة لا تُفهم بحسب التحليل السياسي أو الفكري فقط، وبالتالي البحث عن موقعها المجرد من السلطة، أو البحث عن أصول فكرها والتأثيرات التي تعرضت لها. فاسم الخوارج ـ بحسب الخالدي ـ يطلقه المؤرخون على فئات عديدة لها آراء دينية ذات صبغة خاصة، والإسم يشمل فئات اجتماعية مختلفة جمعتها مصالح اقتصادية واجتماعية في فترات معينة. فثورتهم على الإمام عليّ لها إضافة إلى الأسباب الدينية، أسباب أخرى تتلخص في أن هؤلاء المقاتلين رفضوا مركزية الحكم وأرادوا الاستئثار بالأراضي التي فتحوها والإستفادة منها (٥٣). فالخوارج ظاهرة عربية عسكرية تعتبر أن الغزو يمنح الغازي الحق في قطف ثمار غزوه ويعطيه منزلة خاصة في المجتمع (٥٤)، ثم تأتي النظرة الدينية لهذه الفئة الاجتماعية لتبرر وتشرعن نظرتها الاجتماعية أو وضعها الاجتماعي.

هناك جوانب أخرى تؤكد اجتماعية الظاهرة الدينية في المجتمع العربي ـ الإسلامي مثل الفقه والتشريع. فقد بدأت المشكلات الجديدة تظهر بحدة خلال القرن الثالث، وأحسّ الفقهاء بخطر التغيرات على تماسك المجتمع والدولة. ويصف أحد الكتّاب التطور المجتمعي وأثره في الفقه الإسلامي قائلاً: «واستجابة لهذه المشكلات المتفاقمة ظهرت المنظومة الحقوقية الاسلامية التي سماها فقهاء الأحناف والمالكية البديهيات الخمس: حق النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق العرض، وحق المال»(٥٥). أما في التشريع، فإن الحديث عن مقاصد الشريعة والمصلحة يؤكد

---

(٥١) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي إجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٢٥.

(٥٢) محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص ٢٩٤.

(٥٣) طريف الخالدي، **دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٥٥) رضوان السيد، **الاسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل** (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٧. وبالنسبة للتشريع، انظر: محمد نور فرحات، **المجتمع والشريعة والقانون** (القاهرة: دار الهلال، [د.ت.])، ص ٦٤ ـ ٧٧.

نسبية بعض أحكام الشريعة، لأن بعض المقاصد والمصالح متغير بحسب الواقع.

هناك نقطة أخرى تساعد في مقاربة الظاهرة الدينية في المجتمع العربي ـ الاسلامي، وهي خاصة بالسؤال السابق: لماذا تظهر أفكار أو عقائد معينة في زمان أو مكان ما؟ فالإسلام لم ينشأ في فراغ، فقد جاء في بيئة محددة وفي حقبة تاريخية لها شروط خاصة. هذا وقد جاء الإسلام والأحوال في مكة والجزيرة العربية تنبىء بالحاجة إلى منقذٍ أو مخلّص، وهذه ظروف مرت بها نشأة كل الأديان. وينجح الدين عندما تكون الظروف مهيأة لقبول ذلك المنقذ والإمتثال لتعاليمه التي تجيء تعبيراً عن الحاجة الروحية والمادية (أي السياسية والاقتصادية) للجماعة التي ينتمي إليها. ويتضافر نضوج اللحظة التاريخية مع عوامل مثل شخصية المنقذ ومضمون التعاليم وطرق تطبيقها في عملية نجاح الدعوة الجديدة واستمرارها. ويضيق المجال هنا عن وصف مكة قبل الإسلام، وبالذات أوضاعها الاقتصادية والمؤثرات الفكرية والعقيدية التي تتعرض لها، ثم بحث الفئات الاجتماعية التي ساندت الإسلام وتلك التي عارضت. إن التدرج في نزول الأحكام إضافة إلى المحافظة على بعض المعتقدات والممارسات قبل الإسلامية، وتمثل بعضها ودمجها في الدين الجديد ـ كل هذا يعكس جانباً تاريخياً في الدين ويؤكد استمرارية تاريخ المنطقة، وأن الاسلام جاء ضمن سياق التطور التاريخي للجزيرة العربية[٥٦].

تثبت ماجريات الأمور، وبالذات في ما يتعلق بالتطورات السياسية ذات الغطاء الايديولوجي الديني، تاريخية الظاهرة الدينية الإسلامية. فابتداء من اجتماع السقيفة لاختيار خليفة للرسول، مروراً بالردّة ثم قيام الدولتين الأموية والعباسية، حتى إلغاء الخلافة في عشرينات هذا القرن، كل هذه أحداث ووقائع وصراعات إنسانية حكمتها المصالح والأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية والمواقف السياسية والفكرية. ورغم أنها استندت جميعاً إلى التفسير الإسلامي، مع تعارض المعسكرين في كثير من الأحيان. وفرضت النواحي الاجتماعية ـ الاقتصادية نفسها على كتابات مؤلفين ليسوا علماء اجتماع أو ماركسيين، ولكن بروز تأثيرها في الأحداث وتحريكها للواقع لفت انتباه هؤلاء المؤلفين. وأفضل مثال لذلك كتاب طه حسين عن الفتنة الكبرى، الذي جاء وصفاً دقيقاً للتطورات الاقتصادية والاجتماعية وأثرها في حياة الصحابة ومواقفهم وطريقة إدارة الصراع.

ليست الظاهرة الدينية الإسلامية استثناءً، فهي خاضعة للتحليل التاريخي ـ الاجتماعي. وبالفعل ظهرت دراسات عالجت الدين كجزء من الايديولوجيا أو من منظور

(٥٦) للتفاصيل هناك مصادر عديدة من أهمها هنا: مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)؛ عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)؛ برهان الدين دلّو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، وجواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ٩ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧١).

ثقافي أو انثروبولوجي، أو علاقته بالأخلاق الاقتصادية إضافة إلى الدين ضمن سيرورة التغير الاجتماعي والاحتكاك بالآخر (الغرب). ونعرض فيما يلي تعريفاً مختصراً لأهم عناصر هذه المقاربات السوسيولوجية في دراسة الاسلام.

أ ـ الاسلام جزء من الايديولوجيا

سنعالج هنا كيف يدرس مكسيم رودنسون الدين الاسلامي على أساس «أن الدين بمعناه الحديث، والشمولي (أترك جانباً الديانات القديمة كالديانة اليونانية وديانات الأرض والتراب والمجتمع القبلي) هو حالة خاصة في الايديولوجيا، والإسلام هو حالة خاصة في الدين»(٥٧) إذ يحاول أن يحدد تطور الإسلام كأيديولوجيا دينية ارتبطت بتنظيم وأخذت بالتالي أشكالاً متعددة كانت قمتها الدولة والسلطة. ويتعرض للعلاقة بين هذا النوع من الايديولوجيا وبين «الواقع الاجتماعي في نزعته المستمرة للتطور، وحركة الفكر الفلسفي والعلمي المتطور أيضاً بالضرورة»(٥٨)، أي في علاقتها بالأساس المادي والبناء الفوقي. ويرى وجود تطابق عند نشأة الدين، لأنه أجاب عن حاجات مادية وروحية واجتماعية وأخلاقية لجماعات اجتماعية متعددة، كما اقترنت الأفكار الأولى بالمقدس المتجلي في القرآن، وهو كلام الله. ولكن على الرغم من نجاح الايديولوجيا، فإنه بمرور الزمن تظهر أوضاع اجتماعية وفكرية مختلفة تحتاج إلى تكيف جديد لا يبتعد عن أصل الايديولوجيا كثيراً، فهو يتجه نحو المحافظة بأسلوب مغاير. ويكتب رودنسون عن نموذجين للنزعة المحافظة، سمّى الأول المحافظة المحدودة المرتبطة بالنصوص والرموز القديمة ولكنها لا تستطيع ابعاد التغيّر تماماً، وبالتالي إعادة أفكار المؤسس أو المؤسسين كما كانت في الأصل. أما النموذج الثاني فيسميه محافظة ذكية، وهي نوع من التجديد المموه ـ كما يقول ـ إذ يدخل رغم محافظته على النصوص والرموز عناصر جديدة تتوافق مع العناصر المقدسة في البناء الايديولوجي. وفي الحالتين «تعني المحافظة خصوصياً، عبر ديمومة الهيكل الايديولوجي، استمرار البنى والرموز والأطر الماضية»(٥٩). وتواجه هذه النزعة المحافظة نزعات تجديدية صريحة، وهذه أسباب الصراع والوضع الانتقالي الحالي الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية.

يتابع رودنسون فكرته السابقة ويجد في تاريخ الإسلام في القرون الوسطى والإسلام الحديث منطلقاً مفيداً. فهو يبدأ بالقول بعدم وجود تشابه بين إسلام المجتمع في العصر الوسيط وبين إسلام بدء الدعوة عند مولد الدين. لذلك يعتبر ان ايديولوجيا هذه الفترة إجمالاً ذات لون إسلامي، وتلتحق بصورة مصطنعة نوعاً ما بنظام الأفكار الذي طرحه مؤسس الإسلام وعرضه القرآن (٦٠). وهذا يقود إلى نظام ايديولوجي غير متجانس، ولكنه

---

(٥٧) مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤)، ص ٧٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

ضروري، بل يعتبر رودنسون أن الطابع غير المتجانس للأنظمة الايديولوجية طبيعي تماماً، لأنه يؤدي وظيفته في الوحدة والتماسك وبقاء الأمة (الدولة الاسلامية). وتتسم الايديولوجيا بمرونة تصل إلى حد التناقض كما يظهر في فتاوى العلماء(٦١). وتسمح الدولة بقدر من التجاوز للايديولوجيا لا يهدد وجودها ولكن يقوم بوظيفة التوازن (Equilibrium) تجنباً للصراع العدائي.

يناقش مورو بيرغر الفكرة نفسها من منطلق مختلف لا يرتكز على المنهج الماركسي مثل رودنسون. فهو يرى ـ استناداً إلى شاخت ـ أن القانون الإسلامي تطور ليس نتيجة ارتباطه بالتجربة، بل كتعبير عن مثل أعلى ديني مضاد للتجربة، لأن رجال الدين حكموا على العادات الموجودة بتعاليم الإسلام. ونجم عن ذلك وضع استمر حتى العصر الحديث يتسم بوجود فجوة بين المثل الأعلى والواقع، ويرى أن نتيجة ذلك وجود ثلاثة توازنات أو توترات في الإسلام التقليدي ما زالت تعمل عملها في المجتمع العربي ـ الإسلامي، وهي بين العناصر الدينية والدنيوية، وبين الفرد والجماعة، وبين المثل العليا الصحراوية والمدنية(٦٢). ونعتقد أن الملاحظة صحيحة إلى حدٍ ما، ولكنها قد تقع في التحليل الاستاتيكي الذي يتبعه كثير من الباحثين حين يتعاملون مع المجتمع العربي ـ الإسلامي ككيان ثابت وخالد أو يكاد لا يتغير ولا يؤثر فيه التاريخ ولا ايقاعات الحياة الاجتماعية المتحركة دوماً.

يحاول رودنسون البحث عن الطريقة التي تتلاءم بواسطتها الايديولوجيا مع التوترات أو التغييرات الحادثة، وبالذات مواجهة التفوق الأوروبي الذي يعرّض الايديولوجيا القائمة لاستجواب جديد. ويرى من البداية أنه ليس هناك ايديولوجيا غير الدين يمكن تعميمها على المجتمع وتستطيع أن توحد الناس، فهو يعتبر العلمانية ذات طابع نخبوي. ولكن الإسلام في نظره لم يعد ايديولوجيا شمولية بخاصة بعد التيارات التي دخلته منذ العصور الوسطى، ومع توقّع تعدد الايديولوجيات الفرعية ضمنه. ويتبنى فكرة تقول: «أن الايديولوجيات المتجابهة.. ذات وجوه عدة. ان الاتجاهات العميقة لمجتمع ما، وضروراته، تخلق ايديولوجية ضمنية، تحوِّل من الداخل الايديولوجيات الموجودة، وتجعلها متوافقة حتى عندما لا يكون ذلك منطقياً»(٦٣). ويقتبس مثالاً من كتاب لويل هربرغ حول الديانات في الولايات المتحدة إذ يرى أن المذهب الكاثوليكي والمذاهب البروتستانتية والدين اليهودي تحولت من الداخل، حتى أنها لتعبّر عن نمط الحياة الأمريكي، ويصفها بـ «أنها في الحقيقة دين نمط الحياة الأميركي، تحت وجوه ثلاثة مختلفة قليلاً، بعيدة جداً عن نقطة الانطلاق لكل ديانة منها»(٦٤).

---

(٦١) انظر مواقف رجال الأزهر من الاشتراكية زمن عبد الناصر والانفتاح في عهد السادات، كذلك مسألة الحرب والسلام مع الصهيونية، ونظام «الحديث» ووضع الأحاديث لتبرير أو تأييد وقائع وقضايا.

(٦٢) مورو بيرجر، **العالم العربي اليوم**، ترجمة محي الدين محمد (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٣)، ص ٣٦ ـ ٥٢.

(٦٣) رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، ص ٩٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

وعلى الرغم من أن رودنسون يهدف من تحليله إلى تجاوز أي تناقض سياسي أو ايديولوجي بين الإسلام والاشتراكية، إلا أن ذلك لا يمنعنا من القول بصحة أغلب الآراء في عرضه بالذات تحليله القائل بأن الاسلام يقدم رموزاً تحاول التناسب مع الصراعات الجارية، وإن كان يعجز عن تقديم البنية التنظيمية الجامعة للايديولوجيا، وهذا يقتضي إعادة تأويله بحسب قيم ايديولوجيات أخرى، وهو لا يتعارض مع الإسلام إلا أنه يفقده شموليته. وهذه عملية تجري الآن وتتجلى في طرح مسألة التلاؤم[٦٥].

ب ـ البعد الثقافي لدراسة الإسلام

هذا تيار كبير لأنه يضم أعمال المستشرقين، إلا إذا حددناه بالبعد الثقافي ـ الانثروبولوجي. فقد اهتم المستشرقون بالاسلام كنمط ثقافي متميز وألصقوا به تسميات ثابتة مثل الروحانية والسحر والغموض واللفظية والشاعرية والرومانسية واللاعقلانية، وغيرها من المسميات التي لا تخلو من الاستعلاء والمركزية الثقافية والتي تطلق على ثقافات الشرق ومن بينها ـ بل وأهمها ـ الإسلام.

دراسات الاستشراق الحديث التي بحثت الاسلام كثقافة لا تستوقفنا كثيراً من ناحيتها الاجتماعية والانثروبولوجية على الرغم من أن بعضها مثل كتابات غب (Gibb) وغرونباوم (Grunebaum) لامست موضوعات مثل الهوية الثقافية والاحتكاك بالغرب. ولكن وقعت في قصور كتابات المستشرقين نفسه. فالإسلام عند غب بنية فوقية لم تتغير كثيراً طوال القرون السابقة، وهذا غلو ـ كما يقول إدوارد سعيد ـ خاص بالاستشراق فقط، وتتحدث أعماله عن إسلام مجرد لا نعلم أين يحدث في الزمان والمكان المحسوسين[٦٦]. وفي المجرى نفسه تأتي كتابات غرونباوم الذي يتحدث عن لعبة الروحانية الشرقية والمادية الغربية وعدم المس بالروحانية أو الأخذ من مادية الغرب بصورة «لا تتناقض مع روحانيتنا» (أي الشرقية)، وبالتالي عدم الشعور بالنقص تجاه الغرب كخداع سيكولوجي[٦٧]، ويؤخذ عليه مطابقته التاريخ الواقعي والتراث كنظام ذهني، فهذا اختزال للواقع لأنه قد يكون المطلوب أو المكتوب شيئاً وما يحدث فعلياً هو شيء آخر[٦٨].

يختلف منهج البعد الثقافي ـ الانثروبولوجي كثيراً عن المقاربات التي مثّلنا لها إذ يعتمد على المقابلة ويهتم بالتاريخ والفلسفة، وبالتالي يصل إلى نسبية الثقافة في تطورها عندما تقارن مع نفسها في الماضي أو بثقافات معاصرة أخرى. ويعتبر غيرتز من أهم ممثلي هذا الاتجاه،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٦٦) ادوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، تعريب كمال أبو ديب (بيرت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٦٧) Gustave Edmund Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 33-37.

(٦٨) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٤٩.

بخاصة وهو يصل إلى أن الدين نظام للمعنى أو نسق للرموز يمكن بتحليلها فهم الدين انثروبولوجياً.

حاول غيرتز تطبيق منهجه في أحد كتبه المهمة[٦٩] الذي تابع فيه التطور الديني في مراكش وأندونيسيا، أو روح (Ethos) المجتمع، ثم أثر النصوص والتاريخ (هنا اثر الاستعمار) في المؤسسات الدينية والسياسية وفي عقول الناس أيضاً. وهذه عناصر نظريته، فهو يقول بأن المطلوب ليس البحث عن تعريف للدين فلدينا الكثير من التعريفات، ولكن المهم أي أنواع الايمان وتحت أي ظروف. ويرى أن الهدف من أي دراسة علمية منتظمة للدين ليس وصف الأفكار والأفعال والمؤسسات، ولكن المطلوب كيف يحدد، وبأي طريقة. أن بعض الأفكار والأفعال والمؤسسات تثبت أو تعجز عن تثبيت أو حتى تعميق الإيمان الديني. وهذا يعني ببساطة أن نفرق بين الاتجاه الديني نحو التجربة وبين أنواع الأداة الاجتماعية التي كانت خلال زمان ومكان معينين ارتبطت عادة بدعم مثل هذا الاتجاه[٧٠].

يعبِّر غيرتز عن اجتماعية الدين وارتباطه بالواقع بطريقة بليغة حين يقول: «قد يكون الدين حجراً مقذوفاً على العالم، ولكن لا بد من أن يكون حجراً محسوساً وأن يقذفه شخص ما»[٧١] ويرى أنه مهما كانت مصادر الايمان عند الفرد أو الجماعة فلا بد من أن تسند في هذا العالم بأشكال رمزية وتنظيمات اجتماعية؛ وماهية أي دين ـ أو محتواه المحدد ـ تتجسد في التصورات والمجازات التي يستعملها الاتباع في تميز الحقيقة. وهذا المجال الديني في تطوره التاريخي يقوم على المؤسسات التي تعطي أولئك الذين يوظفونها تلك التصورات والمجازات المتاحة[٧٢]. ولذلك يقول بأنه لا يمكن فهم الإسلام مع النبي من دون العلماء، ولا الهندوسية من دون الطوائف إضافة إلى الفيدا.

درس غيرتز كيف تطور دين واحد له التعاليم نفسها بطريقتين مختلفتين بحسب الظروف التاريخية ـ الاجتماعية. كذلك كيف تؤثر الثقافة المحلية في الدين الواحد، أي العلاقة بين النص والفعل. ويشير إلى أزمة تتمثل في الصدام بين ما أوحى به القرآن أو ما يرى السنيون أنه قد أوحى به، وبين ما يؤمن به حقيقة من يسمون أنفسهم مسلمين. واختلفت طريقة معالجة هذا التناقض في المجتمعين. فقد كانت المعالجة بالنسبة إلى المغرب تتسم بموقف غير مساوم ومتشدد يحاول العودة إلى أصول نقية معتمدة على الكتاب والسنّة. بينما كان رد الفعل الأندونيسي في مواجهة الأزمة تكيفياً وعملياً وتدريجياً، ويعود ذلك إلى الحياة الاجتماعية التي تعيشها كل مجموعة[٧٣]. ويهتم بخصوصية الظاهرة، وهذا يمكن الباحث

(٦٩) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, The Terry Lectures; v. 37 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968).

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

من التعميم لأنه يدرس كيف عملت التعاليم الدينية الواحدة في بيئة ما بصورة مختلفة.

يتميز منهج غيرتز بأنه قد ركز على الاجتماعي إذ إنه جعل الظاهرة الدينية متفاعلة بطريقة وثيقة مع الواقع والتغيرات الاجتماعية. ويحاول أن يستفيد من معارف متشعبة تمكّنه من الفهم، ولا يقطع كذلك صلته بتراث شارك فيه عدد من علماء الاجتماع المهتمين بالدين والسحر والطقوس، وبالذات فيبر ودوركايم ومالنوفسكي وفرويد.

من العلماء المتحمسين لهذا الاتجاه محمد أركون الذي يدعو إلى أن يستفيد المنهج الثقافي الانثروبولوجي من علم النفس واللغة والتاريخ والفلسفة واللاهوت. ويطالب بتطبيق فكرتين لم تسترعيا انتباه المستشرقين ودارسي الاسلام وهما: الشخصية الأساسية بحسب كاردينز ولينتون، والوعي الميثي (الأسطوري؟) بالاستفادة من بنيوية ليفي شتراوس. وفي مقدمة أحد كتبه المهمة التي حاول فيها بحث الفكر الإسلامي يبدأ بالسؤال عن كيفية درس هذا الفكر[٧٤]. ويجيب بضرورة الانطلاق من القرآن وتجربة المدينة لأنهما «ادخلا شكلاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادىء لتوجيه السلوك الفردي»[٧٥]. ويهتم بجانب ضروري وهو «وضع اللغة وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة وعلاقة ذلك بالزمن ومشروطيته»[٧٦]. فقد كانت اللغة والفكر في فجر الإسلام حين نزول القرآن مرتبطين بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش، ولكن التفاسير أضافت الكثير نتيجة المؤثرات المتنوعة إضافة إلى العناصر الأسطورية والمخيال الشعبي الأمر الذي سبّب تقنيع الحقائق وأعطاها هيبة متعالية، وإن كان أركون يعتبرها هيبة فوق فردية وليست فوق بشرية، أي كأنها تمثل العقل الجمعي كما عند دوركايم. فكل مجتمع - بحسب اركون - يفرز أساطير ملائمة لنقل تقاليده وتلبي حاجاته المادية والروحية الراهنة وتتداخل مع المتطلبات العقلية بهدف حفظ توازن البنية الاجتماعية بايجادها التبرير المباشر للوعي[٧٧].

يدعو الباحث إلى ما يسميه زحزحة (Déplacement) منهجية ومعرفية[٧٨] تهدف إلى الوصول إلى حوافز السلوك الحقيقية ونزع أي أقنعة تُلبس البشر شعارات دينية. ويعني كل هذا ضرورة معالجة التراث الاسلامي ضمن اطار التحليل والفهم الانثروبولوجي الذي يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي، وتشكّل بنيته عبر عملية الخلق الجماعي. وينتهي الباحث إلى أن الفكر والاجتهادات بالذات في التراث الاسلامي تعبّر عن متطلبات ايديولوجية لطبقة أو فئة اجتماعية معينة. والحقيقة - كما يرد - تتجسد دائماً، وفي كل مكان،

(٧٤) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٨) العقيدة بالزحزحة: توسيع الاشكالية القديمة أو تغييرها كلية وطرح اشكالية جديدة تعالج من زاوية مختلفة.

عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر، فهي شيء ملموس ومحسوس. ويطرح المبادىء التالية:

١ ـ ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الانساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة.

٢ ـ إن الحقيقة موجهة لكي تُعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي ـ تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل الوصول إلى السلطة والسيطرة عليها.

٣ ـ إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة، فإنها تتطلب مستويات عديدة من التحليل مثل اللغوي والتاريخي والسوسيولوجي والانثروبولوجي والفلسفي(٧٩).

يدعو أركون إلى ما يسميه «الاسلاميات التطبيقية» التي تدرس الاسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الانثروبولوجيا الدينية. وقام بعملية اعادة قراءة القرآن (الفاتحة)، تخضعه لـ «محك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفككي، والتأمل الفلسفي المتعلق بانتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»(٨٠). رغم مساهمات الباحث المهنية المهمة، إلا أن مجاله يتركز أكثر على الفكر أو العقل أو الوعي الإسلامي، فهو لا يهمل المجتمع والعلاقات الاجتماعية تماماً حيث يقول «إنه يحاول فهم كيفية اختراق الدين وسطاً اجتماعياً ما ومدى تمثله فيه أو مدى نجاحه أو فشله، ثم العكس، أي مدى تأثير هذا الوسط في الدين الرسمي وكيف يعدله ويحور فيه ويغيره»(٨١). ولكن نلاحظ أن المجتمع والعلاقات الاجتماعية والممارسة الفعلية لا تحتل مكانة مهمة بسبب تخصص الباحث واهتمامه، ولكنه يكشف عن مناهج ومعارف جديدة تساعد الاجتماعي المهتم بالدين على الدخول في مناطق اضافية تبرز غير المنطوق أو المكتوب في التجربة الدينية وتهتم أكثر بالدين الشعبي.

ج ـ الأخلاقية الاقتصادية للدين

ليس من السهل تجاهل هذا التناول في أي محاولة لتأسيس علم اجتماع الدين في المجتمعات العربية ـ الاسلامية، لأن طرح هذا المنهج ينزل جوانب تعتقد أنها دينية إلى أرض الواقع، ويجعل أفكار الدين المتعالية تتشابك مع متطلبات الحياة العادية وصراعاتها، كما يكشف عن التأثيرات المتبادلة بين الظواهر الانسانية ومن بينها الدين والاقتصاد.

يعتبر ماكس فيبر الرائد الحقيقي لمبحث الأخلاقية الاقتصادية والدين. وفي تعريف للمصلح يستبعد في البداية صلة المفهوم بنظريات الأخلاق من منطلقها الديني أو اللاهوتي

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

الصرف، ويقول إن المصطلح «يشير إلى دوافع الفعل العملية التي نجدها في النسيج النفسي والعلمي - البراغماتي للأديان. هناك أشكال تنظيم اقتصادي معيّن تتفق مع أخلاقيات اقتصادية محددة، والأخلاق الاقتصادية ليست مجرد وظيفة تشكّل تنظيماً اقتصادياً، وليس العكس (. . .) في وجه مواقف الإنسان من العالم - كما يحددها الدين أو أي عامل داخلي - للأخلاق الاقتصادية درجة عالية من الاستقلالية وتحدد عوامل جغرافية وتاريخية هذا الاستقلال. والمحدد الديني هو واحد فقط من المحددات للأخلاق الاقتصادية»[٨٢]، وهو يركز في نظرته، على فئات اجتماعية معينة أثّرت أكثر من غيرها في الأخلاق العملية في أديانها، وعلى الرغم من احتمال تغير الفئة تاريخياً، ولكنه يعني - كما يقول - بالفئات التي قد يكون أثر أسلوب حياتها أكثر وضوحاً في أديان معينة. ومهما كان وقع الآثار الاجتماعية المحددة اقتصادياً وسياسياً في الأخلاق الدينية فهي - بحسب فيبر - تتخذ طابعها الأساسي من مصادر دينية، مثل البشارة والوعد. وكثيراً ما تعيد الأجيال تفسيرها بطريقة أصولية، وتعدّل الاتهامات بحسب حاجات الجماعة الدينية[٨٣]. ويرى أن القيم المقدسة هي في الواقع من هذه الدنيا مثل الصحة والثروة وطول العمر، أما الزاهدون والمتصوفة فهم يتوقون إلى قيم مقدسة في عالم آخر. وتتأثر القيم المقدسة بطبيعة المصالح وحياة الفئة الحاكمة، أي بالتراتب الاجتماعي.

اشتهر فيبر بنظريته عن دور البروتستانتية في نشوء الرأسمالية، وعلى الرغم من أنه لم يعطِ علاقة سببية بينهما، فقد قصد أن يقول - بحسب نظريته عن الفهم «أن الذهنية البروتستانتية كانت أحد مصادر عقلنة الحياة التي ساهمت في تكوين ما يسميه الروح الرأسمالية، ولم تكن السبب الوحيد أو الكافي للرأسمالية نفسها»[٨٤]. ويأخذ عليه البعض أنه يوحي بأن الحضارة الغربية تتميز بذهنية ذات درجة عالية من العقلانية، هي التي أنتجت هذا النظام الاقتصادي بينما عجزت الأديان الأخرى، ومن بينها الإسلام، عن ذلك. فقد يكون السبب ليس غياب العقلانية عن تلك الأديان ولكنها بدت عاجزة عن ابتكار الأدوات التقنية وعن امتلاك الوسائل الروحانية لتطور أكبر[٨٥]، وهو مطالب بتحديد أسباب هذا العجز. والعقلانية مفهوم نسبي، ويُرجع باحثون آخرون أسباب تطور الرأسمالية في القرنين السادس عشر والسابع عشر بالذات في هولندا وانكلترا ليس الى القوى البروتستانتية ولكن إلى التحركات الاقتصادية الكبرى، وبخاصة الكشوفات الجغرافية ونتائجها[٨٦].

أما بالنسبة إلى وضع الاسلام ضمن العلاقة بين الأخلاق الاقتصادية والدين، فهناك ملامح نظرية تنطبق على كل الأديان العالمية، وهي أن الوصايا الدينية عن السلوك بالذات تلك الأكثر واقعية قد يكون لها أثر مباشر في النشاطات الاقتصادية، كما أن المجموعات

---

(٨٢) Max Weber, «Major Features of World Religion,» in: Roland Robertson, *Sociology of Religion* (London: Penguin Books, 1969), p. 20.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨٤) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.])، ص ١٠٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٨٦) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Penguin Books, 1969), p. x.

الدينية يمكن أن توجه الدوافع والاهتمامات الانسانية نحو عدد من الأهداف قد يكون من بينها هدف اقتصادي، مثلاً. من ناحية الاختلاف بين الاسلام والبروتستانتية بالذات، فقد أخطأ فيبر حين تحدث عن أخلاقية مقاتلين في الاسلام لونت رؤية المسلمين للعالم. فقد عدّل المحاربون ـ حسب فيبر ـ تأويل الرسالة المحمدية لتلبي حاجات جديدة هي فتح البلدان الأخرى. فالجهاد مبدأ اسلامي، ولكنه وضع في سياق تبريري وتسويغ مختلف. وهو لا يرجع العجز العقلاني في المجتمع الاسلامي الى أسباب نفسية بل إلى البناء الذي ظهرت فيه الدول الاسلامية والجماعات الاجتماعية التي سادت(٨٧). والسبب الآخر المقابل لتفسير المحاربين للدين هو موقف الصوفية الانسحابي، وفي الحالتين يفتقد الاسلام الأخلاقية المساعدة في نشوء الرأسمالية. وأثرت الأخلاق المقاتلة في المؤسسة السياسية (نظام السلطنة) وفي شكل المدينة (معسكر) التي ظلت تنتج حاجات الدولة فحسب ـ كل هذا اثّر في احتمالات أي تطور اقتصادي ـ اجتماعي عقلاني قد يقود الى الرأسمالية(٨٨). ومن الواضح غياب الصراع والتناقضات في الصورة التي قدّمها فيبر عن المجتمعات الاسلامية تاريخياً.

هناك محاولة موازية لتحليلات فيبر للاسلام تسعى من زاوية مختلفة الى فهم العلاقة بين الاسلام والاقتصاد، ويظهر داخلها نقد لفرضيات فيبر. يرى رودنسون أن فيبر أخطأ حين اعتبر ان الايديولوجيا الاسلامية تتعارض مع العقلانية اللازمة لنشوء الرأسمالية، لأن سبب ذلك ليس في الاسلام ولكن في العوامل التي تكوّن أساس تلك الايديولوجيا «أي في جماع الحياة الاجتماعية للعالم الاسلامي، وفي العقائد السابقة، بما في ذلك المسيحية في صيغتها الشرقية»(٨٩). ويرى ان الاسلام لم يكن في جوهره عقبة في سبيل نمو اخلاقية تتجه نحو الرأسمالية، ونجد الدليل في مجموعات مثل سكان الزاب في جنوب الجزائر المنتمين إلى الشيعة الاباضية التي تشبه في كثير من النواحي الكالفينيين، مؤسسي الرأسمالية عند فيبر، لذلك فالعلة ليست في أفكار جماعة ما ولكن في وضعها الإجتماعي(٩٠).

أخيراً، ما يمكن أن نستفيده من ماكس ڤيبر في دراسة الدين هو دراسة تفاعل النظم المختلفة، مع مراعاة أن نظرية ڤيبر ليست، في حقيقتها، تغليب الروحي أو الأخلاقي على العوامل الاقتصادية، فهو قد اهتم بالطرق التي ترتبط بها أنماط معينة من التجربة الاجتماعية، كاختلاف التراتب الاجتماعي والطبقات الاجتماعية، بالنماذج المختلفة للتعبير الديني، والبحث عن معنى في كل الأديان والعقلنة من خلال التسامي برموز قديمة. كما أن كل ديانة هي تنظيم، فالبروتستانتية شكل تنظيمي للمجتمع الديني ولكنها، بالطبع، ليست مثل التنظيمات الاجتماعية الأخرى(٩١).

(٨٧) Brayan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 13.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٨٩) رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ص ١٦٦.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٩١) بودون وبوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة تحديد نقطة انطلاق لعلم اجتماع الدين في الوطن العربي، بالذات، في تناوله الإسلام كدين أغلبية وأكثر تأثيراً وأقلّ عرضة للدراسة والتحليل. وعلينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير ايديولوجي واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة في حياة الناس وعلاقاتهم الاجتماعية. ولا بد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التي تخفي هذه الحقيقة. فأكثر الظواهر الدينية إبهاماً مثل التصوف والزهد هي تعبيرات ايديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم.

لم تهتم الدراسة كثيراً بالدراسات التي ترصد الحياة الدينية وتصفها، أو تصنف المتدينين اجتماعياً وثقافياً ومهنياً، دون أن تغوص في دلالات ذلك. ولكن هذه الموضوعات وغيرها من قضايا مثل الدين الشعبي والأقليات، والدين والدولة، والجماعات الدينية. . . الخ، لا بد لها من نظرية عامة ذات طابع نقدي؛ وغياب هذه النظرية يجعلنا نغفل، مثلاً، العلاقة الجدلية بين الإسلام والثقافات والديانات المحلية، وكيف أسلم الدين الجديد معتقدات قديمة وجعلها جزءاً منه والعكس أيضاً. وذلك لأننا غالباً ما نتعامل مع المقدس والمتعالي واللاتاريخي في الدين. لذلك يمكن أن نتحدث عن الإسلام السوداني أو الإسلام المغربي دون المساس بقدسية الدين وتعاليه بسبب غلبة تفسير شعبي أكثر قبولاً لدى الأكثرية. ففي النزاعات الفقهية بين العلماء والمتصوفة في القرى والبوادي غالباً ما ينتصر المتصوف أو شيخ الطريقة حتى لو استند العالم الى الكتاب والسنّة المؤكدة، كما أن كثيراً من المحرّمات يتم التحايل عليها من داخل النص الديني نفسه أو من خارجه (الربا وشرب النبيذ، مثلاً).

هناك طريقة غير مجدية في فهم الدين ودراسته لأنها معكوسة، فهي تبحث للوقائع والحوادث باستمرار عن أسبقية داخل الدين، وهذه مهمة الفقهاء واللاهوتيين. ويأتي ضمن هذا البحث عن بدائل أو متشابهات دينية لمصطلحات ومفاهيم اجتماعية (كما يفعل أصحاب علم الاجتماع الاسلامي). إن تديين علم اجتماع الدين في الوطن العربي يبعده عن أي مساهمة حقيقية في تطور المعرفة الاجتماعية، ويعطل أيضاً الوظيفة المجتمعية لهذا العلم لأنه لن يستعمل أدوات منهجية صحيحة.

إن المستقبل يستوجب معالجة قضايا جديدة سبقتنا إليها مجتمعات أخرى مثل مسألة العلمانية أو علمنة المجتمع، وذلك لكي لا يمنعنا الانتشار الديني الحالي من رؤية جوانب أخرى في الظاهرة الدينية. فالمجموعات الهامشية لم تتجه كلها إلى التدين، وحتى الجماعات المتدينة ليست ممارساتها كلية التدين عندما تبعد عن الشكل والسطح وتحلل رموزها ولغتها وحياتها أيضاً بوسائل علمية أخرى.

نحن لا نهدف إلى إسداء النصائح والتوجيه ولكننا ندعو إلى ضرورة تجاوز الأمر الواقع في أفق علم الاجتماع الديني وقعوده عن المغامرة مع الإيمان بأن العلم نفسه هو وليد ظروفه إلى حدّ ما.